

الكتور احمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد

البيعة عند فكري اهل السنة

والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث
دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية

دار فضاء للطباعة والنشر والتوزيع

عبد العزيز

البيعة عند فكري أهل السنة
والعهد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث

البيعُ عندُ مفكرِ أهلِ السُّنَّةِ

والعقدُ الإجتماعي في الفكر السياسي الحديث
دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية

الدكتور أحمد فتّاح عبد الجواد عبد المجيد

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبد ه غريب

الكتاب : البيعة عند ملكرى أهل السنة
والعهد الإجتماعى فى الفكر السياسى الحديث
دراسة مقارنة فى الفلسفة السياسية
المؤلف : أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد
تاريخ النشر : ١٩٩٨م
حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة

الناشر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبد غريب

شركة مساهمة مصرية

المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان

والمطابع المنطقة الصناعية (C1)

ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨

التوزيع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

رقم الإيداع : ٩٨/٢١٤٥

الترقيم الدولى : I S B N

977-303-003-2

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اهداء

إلى أمى وأبى

فمنهما وبهما عرفت طريقى..

يرحمهما الله ويغفر..

والى دار الإسلام

حتى يتحقق الحلم..

ويحل السلام..

د. أحمد فؤاد عبدالجواد

تصدير

يتناول هذا الكتاب موضوعاً من الموضوعات الهامة التي لاتزال تحظى بالكثير من الاهتمام حتى اليوم فى أوساط الفكر الإسلامى.. وهو موضوع "البيعة" التى تمثل الأساس الذى يبنى عليه الحكم فى الإسلام ولم يكتف الباحث ببحث قضية البيعة، وإنما عقد مقارنة مفيدة بينها كما وردت فى الفكر الإسلامى السنى - وبين العقد الاجتماعى لدى مفكرى الغرب.

وقد عرض الموضوع فى مقدمة وخمسة فصول وخاتمة، وأورد فى النهاية فهرساً مفيداً للآيات والأحاديث النبوية، ثم قائمة بالمراجع العربية والأجنبية وفهرساً للموضوعات.

وتحدث فى الفصل الأول عن تحديد مفهوم البيعة نشأتها بدءاً من بيعة الرسول والخلفاء الراشدين وما بعد ذلك. أما الفصل الثانى فقد تناول فيه بالبحث أهم المبادئ التى أفرزتها التجارب السياسية فى مجال البيعة. وفى هذا الصدد تحدث عن المراحل التى تمر بها البيعة مؤكداً على مبدأ الشورى بوصفه أساس البيعة، والحرية بوصفها أهم سمات شورى البيعة، ومبرزاً دور الشعب باعتباره صاحب الرئاسة العامة، وختم هذا الفصل بالحديث عن الشروط الواجب توفرها لصحة عقد البيعة.

وقد خصص الفصل الثالث للحديث عن أهل السنة ونشأة الفرق، أما الفصل الرابع فقد تحدث فيه عن العقد الاجتماعى فى الفكر السياسى الغربى، وتتبع هذا الموضوع تاريخياً، وأبرز دور كل من توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو.

أما الفصل الخامس والأخير، فقد جاء بعنوان "البيعة والعقد". وفى هذا المجال عقد مقارنة بين البيعة فى الفكر السياسى الإسلامى والعقد الاجتماعى فى الفكر السياسى الغربى.

وقد عرض المؤلف موضوعه عرضاً جيداً يدل على إحاطته بكل جوانب الموضوع وحسن فهمه للقضايا الكثيرة التي ترتبط به، وأوضحت المقارنات التي عقدها مدى أهمية الأسس الإسلامية للحكم وتميزها وإحكامها بالقياس إلى الأسس الغربية. كما أحسن بالإشارة إلى أن التراث الإسلامي كثيراً ما يكون موضوع تجاهل من مفكرى الغرب.

والموضوع يعد إضافةً للمكتبة العربية، ويضيف جديداً فى مجال الفكر الفلسفى السياسى.

والله ولى التوفيق

الأستاذ الدكتور

محمود حمدى زقزوق

وزير الأوقاف

مقدمة

من أجل أن يتوفر للانسان الحق والعدل والحرية والمساواة، يبدو انه من الصعب ان تتصور مجتمعا سياسيا بدون سلطة حاكمة تنظمه وتضع القواعد له، ولاشك ان وسائل إسناد الحكم في أي دولة تشكل معيارا دقيقا وحاسما في تمييز النظم السياسية المختلفة بعضها عن بعض. ويصدق هذا على نظم الحكم الوضعيه كما يصدق أيضا على نظام الحكم في الإسلام.

فالبیعة، هي الطريقة التي يجري بها إسناد السلطة العامة في الدولة الإسلامية، إلى من يرشح للقيام بها، من قبل أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة، والتي تكتسب شرعيتها من مبايعة الشعب للخليفة (الحاكم)، مع توفر الرضا من طرفي العقد. وقد أقرها الكتاب والسنة وإجماع الصحابة. فبيعة المسلمين للرسول صلى الله عليه وسلم لم تكن بيعة على النبوة، وإنما بيعة على الحكم.

وبهذا تعد البيعة صورة من صور الحرية السياسية في الاسلام، لأن الحاكم بموجبهها وكيل عن الأمة، خاضع لرقابتها، ولها عليه سلطان التولية والعزل والتوجيه. ولكل فرد من أفرادها حق امره بالمعروف ونهيه عن المنكر، وهي السلطة الكبرى التي جعلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم. كما انها بوصفها عقدا تبادليا، ترتب حقوقا لكلا العاقلين.

وتعد البيعة تطبيقا لمبدأ الشورى الاسلامي في مجال اختيار الحاكم ، فبيعة الصديق انشأتها الشورى والحرية.

ولم يكن فلاسفة العقد الاجتماعي الأوروبي بعيدين عن المفهوم العام لفكرة البيعة القائمة على الشورى والرضا والمؤدية في النهاية إلى الخلافة أو تنصيب الحاكم ممثلا للسلطة العامة للدولة ، كما لم يكن مفكروا الاسلام بعيدين عن المفهوم العام لفكرة العقد الاجتماعي الذي نعرفه عند فلاسفة العقد . فإذا كان الحاكم عند هوبز ،

طرفا ثالثا (مستلما) من أطراف العقد ، وعند لوك وروسو أحد أطراف العقد، فإن فقهاء المسلمين من أهل السنة قد ذهبوا إلى ان البيعة عهد وميثاق بين الذين بايعوا للخليفة ، وبين الخليفة الذي قبل هذه البيعة .

ولأن البيعة عقد بين طرفين ، هما الجماعة الاسلامية ، والخليفة أو (الحاكم) وموضوعه نظام الخلافة الاسلامية المبني على الحكم بالكتاب والسنة والنصح للمسلمين ورعايتهم ، فبوسعنا التعرف على أهم المبادئ التي أفرزتها التجارب السياسية في مجال البيعة ، وإلى أي مدى ظل جوهرها ثابتا ، وإلى أي مدى ترك للمسلمين الحرية في وضع شروطها وتحديد أركانها والتزاماتها ، وماهي الآثار المترتبة على التطبيق في مختلف صوره ، في ضوء التعرف على حقيقة البيعة في الاسلام بمفهومها الصحيح وتطبيقها النموذجي وواقعها التاريخي الذي سبق كل النظريات الافتراضية للعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الغربي .

لقد طاب للعديد من الكتاب الذين تناولوا التفكير الفلسفي على العموم، اعتباره تراثا غريبا أوريبا، وينتقلون في مؤلفاتهم من العصر الاغريقي والعصر المسيحي إلى العصر الحديث بطريقة مصطنعه ومفتعله، لإهمالها تراثا فكريا فلسفيا سياسيا عايش الواقع ومازال، واعني به التراث الاسلامي الذي لم يعلن اي مبدأ من مبادئه افلاسه ، كما حدث ويحدث مع العديد من مبادئ الفكر الغربي.

لقد هضم حق التراث الاسلامي، بإسقاطه من كتبهم عمدا واصراراً، نتيجة لرواسب الحروب الصليبية، وما سبقها من ازدهار الدولة الاسلامية، واتساع رقعتها، وتأثيرها المباشر وغير المباشر على الفكر الغربي الذي ساهم بدوره في تشكيل بؤادر عصر النهضة، ذلك العصر الذي حارب الكنيسة وقّـدس الانسان، وابقى على رواسب العداء التقليدي لكل ماهو إسلامي.

ومن هنا جاء اهتمامنا بهذا الموضوع للأسباب التالية:

نحاول ، مأمكننا ، تحقيق أهمية الفكر الفلسفي السياسي الاسلامي بوصفه حلقة متصلة بحلقات الفكر الانساني بصفة عامه ، والفكر الفلسفي السياسي بصفة خاصة.

التعرف على الآثار السلبية لتطبيقات الفكر السياسي الاسلامي، التي افرزت هذا الوضع المتردي الذي تمر به الأمة الاسلامية ، منذ وقت طويل وحتى عصرنا هذا.

محاولة إنصاف الموقف السني ، بما له وما عليه ، الذي مارس التجربة السياسية على مدار قرون طويلة ، ومع ذلك فيحلو لبعض الشيعة وبعض المستشرقين وقلة من السنة اتهام هذا الموقف بالتقصير .

محاولة تأصيل الفكر التعاقدي الغربي وربطه بمنابعه الرئيسية الكامنة في الطبيعة البشرية .

لمس جوانب الاتفاق والاختلاف بين البيعة والعقد الاجتماعي . فلما كان عقد البيعة عقد قد تم في الواقع وله خصائصه المختلفه عما ذهب إليه فلاسفة السياسة في الغرب من نظريات حول العقد الاجتماعي وحقوق الأمة وسلطة الحكام، فقد حاولنا بيان اختلاف هذه النظريات والفرق بينها وبين عقد البيعة من الناحية النظرية.

فلعلنا نحظى بالأجرين.

د. أحمد فؤاد عبدالجواد عبدالمجيد

الفصل الأول

البيعة

تعريف البيعة، معناها، نشأتها،

بيعة الرسول صلى الله عليه وسلم،

بيعة الخلفاء الراشدين.

أشكال البيعة

وعلاقتها بالاستخلاف

والعهد

والتوريث.

البيعة

تعتبر البيعة مظهرا من مظاهر الحرية السياسية في الاسلام "السني"، بل وعند معظم الفرق الاسلامية باستثناء بعض الشيعة وبعض الخوارج والهشامية والأصم من المعتزلة، وبعض طوائف أهل السنة^(١)، وهي صورة من صور تلك الاتفاقات التي تصنعها الارادات الانسانية الحرة، والتي يتم بمقتضاها التعامل بين الناس، تلك الاتفاقات التي اصطلح فقهاء أهل السنة على أنها "عقود" تنظم "المعاملات"

والبيعة بوصفها "عقدا" يعتبر أول العقود وأكبرها وعليه تؤسس بقية العقود، ومنه تستمد شرعيتها. ومن هنا جاء اجماع فقهاء أهل السنة على أن البيعة عقد بين الأمة وبين الخليفة (الحاكم)، وسمي عقد الخلافة (الحكم) بيعة تشبيها له بما يتبع في عقد البيع عندما يضع البائع يده في يد المشتري ايذانا باتمام العقد^(٢).

(١) الاتجاه الشيعي التقليدي في القول بالنص ومائلا عليه من تعديل، واتجاه فرقة من الخوارج هي "النجدات" بعدم فرض الامامة، وعلى الناس أن يتعاطوا الحق فيما بينهم. وذهبت بعض طوائف من أهل السنة إلى أن إمامة أبي بكر ثبتت بالنص عليه من النبي صلى الله عليه وسلم، ثم اختلفوا من حيث كون النص خفيا أم جليا. (انظر: القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ص ٧٥٨ وما بعدها وانظر أيضا التفتازاني - شرح السعد على المقاصد ج ٢ ص ٢٠٧)

فأصحاب القول بأن النص على أبي بكر كان خفيا وبالإشارة هم :-

* الحسن البصري، وجماعة من أهل الحديث، والامام أحمد في رواية عنه، وقالوا قولهم أيضا البيهة من الخوارج (وهم أصحاب أبي يهي الهيصم بن جابر وهو أحد بني سعد بن صنيعة، في عهد الوليد والحجاج، وقد عوقب بقطع يديه ورجليه) (انظر الملل والنحل للشهرستاني - الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج ١ ص ١٦٩). أما أصحاب القول بأن النص على أبي بكر كان جليا فهم أيضا جماعة من أهل الحديث وأيضا ابن حزم وأيضا الامام أحمد في رواية عنه وانظر في ذلك (ابن تيمية - منهاج السنة ج ٢ ص ١٣٤ - ١٣٥ وانظر أيضا ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل وانظر أيضا التفتازاني - شرح السعد على المقاصد ص ٢٠٧)

(٢) ابن خلدون - المقدمة ص ٢٠٩.

البيعة لغويا " فيلولوجيا "

هي مفرد بيعات بالسكون وهي مصدر باع فلان يبع، وفي معجم ألفاظ القرآن: " البيع مبادلة مال بمال.... وتأتي عنه المبايعة... ويستعمل ذلك أيضا في المعاهدة لما فيها من مبادلة الحقوق " وفي لسان العرب : " والبيعة : المبايعة والطاعة. وقد تبايعوا على الأمر كقولك أصفقوا عليه.... وبايعته من البيع والبيعة جميعا والتبايع مثله، في الحديث أنه قال : " الا تبايعوني على الإسلام" (٣).

المفهوم التعاقدي

وباعتبار البيعة عقدا تبادليا، فإنها ترتب حقوقا لكلا العاقلين، اذن، فهي عقد حقيقي بين الأمة والخليفة (الحاكم)، فإذا لم يقم هذا الأخير بواجباته يفسخ العقد أو يفسخ ويتحلل الطرف الآخر (الأمة) من التزاماته. وقد يبدو هذا أمرا طبعيا في عصرنا ولكن للفقه الإسلامي الفضل في أنه قد وضع هذا المفهوم التعاقدي للسلطة قبل أن يظهر في الفكر الأوروبي وفي الوقت الذي كان فيه العالم الأوروبي في ظلمات العصور الوسطى. وبذلك تقدم أكثر من ألف سنة على النظريات الحديثة التي تفخر بها أوروبا في القرن الثامن عشر، بل أن الفقه الاسلامي تجاوز ماقاله " روسو " عن العقد الاجتماعي الذي كان في نظره عقدا ضمنيا مفترضا.

أما في الشريعة الإسلامية فإن الولاية مبنية على عقد فعلي حقيقي تسري عليه أحكام العقود من حيث انعقاده وصحته وانتهائه وهو عقد البيعة (٤).

(٣) أحمد بن علي المصري - المصباح المنير باب الباء مع الياء . الأميرية - القاهرة ١٩٢٥ م .

* معجم ألفاظ القرآن : اعداد مجمع اللغة العربية ، الطبعة الثانية ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠ م ، المجلد الأول ص ١٤١ .

* لسان العرب : ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الانصاري ، طبعة مصورة عن طبعة بولاق ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ج ٩ ص ٣٧٤ .

(٤) السنهوري، عبدالرازق حسن - فقه الخلافه وتطورها ص ٢٤٨ بالفرنسية ترجمة ناديه عبدالرازق السنهوري - تقديم توفيق الشاوي - الهيئة المصرية العامة للكتاب .

وإذا كان لفظ البيعة قد أصبح يستعمل مجازا في الرضا بالامام والانقياد له^(٥). فإن عملية البيعة نفسها لا تنتج أثرها إلا بموافقة المرشح التي تعتبر ضرورية، إذ أن من أحكامها رضا الطرفين، بوصفها عقد رضائي لا يجوز أن يشوبه ضغط أو غش أو تدليس أو إكراه لأن ذلك يبطله. ويترتب على رضائية العقد أن الإكراه على البيعة يبطله، وفي ذلك جاءت فتوى الامام مالك الشهيرة : ان يمين المكره باطل^(٦). وهو ما يؤكد الماوردي بقوله : " لأنها عقد مرضاة واختيار، لا يداخله إكراه ولا إجبار"^(٧).

صفة البيعة وصيغتها:

ولأن عقد البيعة كما أسلفنا هو الأساس الذي تبني عليه بقية العقود، لذا كان من البديهي أن يولييه الفكر الإسلامي بالغ عنايته. وقد عبر الصحابة عن البيعة بالعقد عندما قال عاصم بن عمرو بن قتادة - لدى اشتراط العباس " عم الرسول صلى الله عليه وسلم " شروطا لبيعة العقبة الثانية : والله ما قال ذلك العباس إلا ليشدد العقد لرسول الله صلى الله عليه وسلم في أعناقهم^(٨). وبين البيعتين : بيعة العقبة الأولى، وبيعة العقبة الثانية تتحدد وتتضح أولى ملامح عقد البيعة في الاسلام، فمن حيث صفة البيعة يسأل أهل يثرب : مالنا بذلك يا رسول الله ان نحن وفينا؟ قال : الجنة، قالوا : أبسط يدك، فبسط فبايعوه^(٩).

أما من حيث الصيغة، فيقول عباده بن الصامت : " بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في العسر واليسر، والمنشط والمكره وعلى أثره علينا وعلى أن لا ننازع الأمر أهله وعلى أن نقول بالحق أينما كنا لانخاف في الله لومة لائم" وفي رواية بمعناه وفيه " ولا ننازع الأمر أهله " قال : إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم فيه من الله برهان^(١٠).

^(٥) القاضي عبد الجبار - المغنى في أبواب التوحيد والعدل الجزء المتمم العشرين - القسم الأول ص ٢٥١

طبعة القاهرة ١٩٦٦ تحقيق عبد الحليم محمود وسليمان دنيا ومراجعة طه حسين) .

^(٦) ابن الاثير - الكامل ج- ٥ ص ١٩٧ .

^(٧) الماوردي - الأحكام السلطانية ص ٥ .

^(٨) سيرة ابن هشام ج- ١ ، ٢ ص ٤٤٦ .

^(٩) ابن كثير - البداية والنهاية ج- ٣ ص ١٦٢ .

^(١٠) البخاري - شرح صحيح البخاري لأحمد بن علي محمد الكفافي العسقلاني ج- ٣ ص ١٦٧

وما أشبه بيعة العقبة الأولى بالفترة المكية من بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم من حيث اقتصارها على بيان أصول العقيدة والدعوة إليها، أما بيعة العقبة الثانية فما أشبهها بالفترة المدنية التي واكبت نشأة الدولة الإسلامية والتطبيق العملي والفعلي لمبادئ الإسلام، إذ أن هذه البيعة لم تكن بيعة على النبوه وإنما هي بيعة على الحكم، بيعة على العمل المرتبط بالعقيدة. ذلك أن بيعة العقبة الأولى ومقابلها الفترة المكية كانت إيماناً من حيث إقرارها بالنبوه والرسالة، أما البيعة الثانية ومقابلها الفترة المدنية فكانت عملاً وحكماً شرعياً يأتي بعد مرحلة الايمان، فالبيعة لاتؤخذ إلا من المؤمن المسلم لقوله تعالى: "يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبأيعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفتريه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبأيعهن" ^(١٠) وقوله تعالى: "لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة" ^(١١)، واستمرت صفة بسط اليد والمصافحة شكلاً للبيعة، فهي هو العباس بن عبدالمطلب يقول لعلي بن أبي طالب، رضي الله عنهما، بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم: "أبسط يدك أبأيعك ويبأيعك أهل بيتك" ^(١٢). بل إن خلافة أبي بكر التي جاءت نتيجة للمناقشات الحرة في سقيفة بني ساعدة قد أثمرت عبارة عمر بن الخطاب - الحاسمة - لأبي بكر: "أبسط يدك أبأيعك" ^(١٣) ويقف بنا، هنا، أبي حامد الغزالي، ليلفت أنظارنا إلى شرعية البيعة ووجوب نصب الامام حيث يقول: "فليلاحظ العصر الأول كيف تسارع الصحابة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى نصب الامام وعقد البيعة، وكيف اعتقدوا ذلك فرضاً محتوماً وحقاً واجباً" ^(١٤) وينبهنا أبي يعلى الفراء الحنبلي إلى أن مد عمر يده لمبايعة أو ترشيح

(١٠) الممتحنة آية ١٢ .

(١١) الفتح آية ١٨ .

(١٢) الدينوري - الامامة والسياسة ص ٤ .

(١٣) المرجع السابق ص ٩ .

(١٤) الغزالي - فضائح الباطنية ص ١٧١ .

أبي بكر يوم السقيفة قد جعل الاعتبار للعقد في مقابل الغلبة في ذلك الوقت^(١٤). ولأن عملية البيعة لاتنتج أثرها إلا بموافقة المرشح ورضائه الصحيح الحر^(١٥). فإن هذه الخطوة تعتبر المرحلة الأولى من مراحل الاختيار والبيعة، وهي تقديم المرشح أو المرشحين للخلافة، وهذا ماعناه ابن تيمية بقوله : " وأما كون عمر أو غيره سبق إلى البيعة ففي كل بيعة لابد من سابق... ولو قدر أن عمر وطائفته معه بايعوه، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصير إماما بذلك "^(١٦)، ويزيد الأمر توضيحا بقوله عن البيعة التي تمت لعثمان بن عفان رضي الله عنه : " عثمان لم يصير إماما باختيار بعضهم بل بمبايعة الناس له "^(١٧) إذن فموافقة الناس أمر هام يؤكد أبي حامد الغزالي بقوله : " فإن المقصود الذي طلبنا له الامام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء، ولاتتفق الارادات المتناقضة، والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة رأي واحد إلا إذا ظهرت شوكته وعظمت نجدته وترسخت في النفوس رهبته ومهابته ومدار جميع ذلك على الشوكة، ولاتقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان "^(١٨).

وقد أسلفنا القول عن عقد البيعة بأنه عقد رضائي، لايجوز أن يشوبه ضغط أو غش أو تدليس أو إكراه فإن ذلك يبطله. ونقف على هذا الأمر عند أصحاب المذاهب الأربعة : فيرى الحنبليون أن البيعة تثبت الامامة لمن اتفق المسلمون على بيعته^(١٩). وأما المالكيون فإن الامامة العظمى عندهم تثبت بالبيعة.. وتكون بمباشرة أهل الحل والعقد، وباعتقاد العامي أنه تحت إمره إمام له في عنقه بيعة^(٢٠).

(١٤) الفراء، أبي يعلي محمد بن الحسين - الأحكام السلطانية ص ٢٤، دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٨٣

(١٥) السنهوري - فقه الخلافة وتطورها ص ١٤٨٠

(١٦) ابن تيمية - منهاج السنة ج ١ ص ٣٦٨ ، ٣٦٩ .

(١٧) نفس المرجع السابق ونفس الصفحة ٩٦٣ .

(١٨) الغزالي - فضائح الباطنية ص ١٧٧

(١٩) ابن قدامة المقدسي - المغنى ج ٨ ص ١٠٧ مطبعة المنار - القاهرة ١٣٦٧هـ.

(٢٠) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ج ٤ ص ٢٩٨

ويؤكد الحنفيون أن الحكم طريقه البيعة بقولهم : ان الامام الحق يصير اماما بالمبايعة - لأنها طريقة عقد الامامة^(٢١). وقد لا يختلف الشافعية عن أقرانهم في القول بضرورة البيعة لانعتقاد الامامة^(٢٢). وفي ذلك يقول الماوردي : " إن الامامة عقد مرضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار"^(٢٣)، كما يعطي الماوردي الحق للمرشح أن يرفض الترشيح للحكم بقوله : " ان امتنع - من اختاروه - من الامامة ولم يجب إليها، لم يجبر عليها.." ^(٢٤) ويقول مترجم كتاب الأحكام السلطانية للماوردي "استرودج" في ترجمته الفرنسية طبعة باريس ١٩٠٠م : " يمكن القول بأن البيعة تشبه عقد الهبة الذي يعتقد بالايحاب والقبول ولكنه يتم بالتسليم، فكذلك الخلافة تنعقد بالايحاب والقبول وتتم بالبيعة التي تعتبر تسليما للسلطة"، وعند مراجعتنا لمعنى البيعة عند ابن خلدون تجد تشابها بين الهبة والخلافة، وذلك عندما يشير إلى أن من يضع يده في يد الخليفة مبايعا يكون كمن يسلمه الولاية، كما يلاحظ قياس الخلافة على عقد البيع كما تدل عليه استعمال كلمة بيعة^(٢٥) ويوضح لنا الفيلسوف "كنت" - في كتابه "نظرية القانون" مفهوم عقد الهبة بقوله : عقد الهبة عقد donatio به أتنازل مجانا gratis عما أملك (شيء أو حق)، ويتضمن علاقة بيني أنا الواهب donaus وآخر هو الموهوب له donatarins، وفقا للقانون الخاص، وبموجبه ينتقل مالي إلى ذلك الآخر بواسطة موافقته " donum"⁽²⁶⁾.

^(٢١) الحصكفي، محمد علاء الدين - الدر المختار ج ١ ص ١١٥ مطبعة القاهرة ١٩١٠م وانظر حاشية ابن

عابدين ج ٣ ص ٤٢٨

^(٢٢) النووي، أبي زكريا - متن المنهاج وشرحه مغنى المحتاج لمحمد الشربيني الخطيب، ج - ٤ ص

١٢٩ طبع مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٩٣٨م.

^(٢٣) الماوردي - الأحكام السلطانية ص ٥ طبعة القاهرة ١٩٠٩م .

^(٢٤) نفس المصدر ونفس الصفحة .

^(٢٥) السنهوري - فقه الخلافة وتطورها - هامش ص ص ١٤١ - ١٤٢

^(٢٦) بدوي، عبدالرحمن - إمانويل كنت، فلسفة القانون والسياسة ص ٧٥.

لكن لا بد أن نلاحظ في هذا الصدد الفرق بين الخليفة والرسول، فسلطة الرسول وهي روحية ودينية في الوقت نفسه مستمدة من الله مباشرة " وما ينطق عن الهوى "، بينما الخليفة وسلطته دنيوية فقط، انما يستمدّها من الأمة، وكلمة "الخليفة" وان كان معناها الأول " خليفة النبي أو ممثله "، تعني أيضا " خليفة الأمة أو ممثله " وقد جرى استعمالها في هذين المعنيين على السواء، فيقال خليفة المسلمين وخليفة الرسول (٢٧).

فإذا كانت البيعة في أبسط صورها ماهي إلا عقد حظي بالموافقة من كلا الطرفين، فسنجد في كل بيعة عقدها الرسول صلى الله عليه وسلم شروطا واضحة لالبس فيها، والقبول والموافقة يتمان بالمصافحة باليد، فقد بايع الصحابة النبي صلى الله عليه وسلم على الهجرة وعلى الجهاد وبايعوه على عدم الفرار من القتال كما حدث في الحديبية، كما أن الصحابييات بايعن الرسول صلى الله عليه وسلم على الاسلام وعلى السمع والطاعة، وعدم الشرك .

لكن بيعة العقبة الثانية كانت بيعة إنعقاد بموجبها أقيمت دولة الاسلام في المدينة، والبيعات التي أعقبتها كانت بيعات سمع وطاعة، كما كانت البيعة حقا لكل مسلم، بالغ عاقل، ذكر أو أنثى.

وقد أسقط الرسول صلى الله عليه وسلم لزوم المصافحة عن النساء لقوله: " إني لا أصافح النساء إنما قلتي لمائة امرأة كقولتي لامرأة واحدة " (٢٨)، كما أسقطها في أمور أخرى مثل العاهة أو المرض، فعندما حضر في وفد ثقيف رجل مجذوم أرسل إليه النبي صلى الله عليه وسلم: "إرجع فقد بايعناك" (٢٩)

(٢٧) السنهوري - فقه الخلافة ص ٨٤١ أنظر أيضا شرح المقاصد ج ٢ ص ٦

(٢٨) مالك - الموطأ - كتاب البيعة ب ماجاء في البيعة ج ٢ ص ٩٨٣ الترمذي - كتاب السير عن رسول

الله صلى الله عليه وسلم ب ماجاء في بيعة النساء ج ٩ ص ٣٧ .

(٢٩) مسلم - كتاب السلام - باب اجتناب المجذوم ج ٥ ص ٨٧ ابن ماجه - كتاب الطب - باب

الجذام ١١٧٣/٢ النسائي - كتاب البيعة باب بيعه من به عاهة ٤٣١/٧ . احمد - المسند

٣٩٠/٣٨٩/٤

فهل صفق اليد إذن شرط لاتمام البيعة ؟ .

يصور لنا ابن خلدون عقد البيعة بقوله : " وكان المسلمون إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدا للعهد فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري - وصارت البيعة مصافحة بالأيدي" (٢٨)، أما صفة البيعة وصيغتها عند الماوردي أن يقال: " بايعناك بيعة رضا على اقامة العدل، والاتصاف بفروض الامامة" (٢٩) وعلى نفس النهج عند أبي يعلى الفراء أن يقال : "بايعناك على بيعة رضى، على اقامة العدل والانصاف، والقيام بفروض الامامة " ولا يحتاج مع ذلك إلى صفقة اليد (٣٠). وهناك أيضا من اكتفى بأن يكون الرضا بالقول ولا ضرورة للمصافحة باليد ; يقول بدر الدين ابن جماعة "من الشافعية : " وعقد البيعة أن يقال له بايعناك راضين على اقامة العدل والقيام بفروض الامامة على كتاب الله وسنة وسوله صلى الله عليه وسلم، ولا يفتقر إلى المصافحة باليد بل يكتفي بالقول" (٣١)

ويرى القاضي عبد الجبار أن الفقهاء والمتكلمين يعنيهم الرضا ولا يعنيهم صفق اليد : "... فإذا مارضي الناس به، وانقادوا له فحينئذ يقال مجازا أنهم بايعوه اماما لهم، ولهذا فإن الفقهاء والمتكلمين عندما يتكلمون عن البيعة فإنهم لا يريدون صفق اليد، وإنما يعنون بها الرضا والانقياد واطهار ذلك." (٣٢)

فاليعة إذن، مبدأ عام، أما الصفة، والصيغة، فليس لها قواعد ثابتة ولا طقوس أو مراسم معينة، فإذا ماتمت البيعة بصفقة اليد في أول أمر الدولة الاسلامية في المدينة

(٢٨) ابن خلدون - المقدمة ص ١٨١ .

(٢٩) الماوردي - الأحكام السلطانية ص ٨ .

(٣٠) الفراء، أبي يعلى - الأحكام السلطانية ص ٥٢ .

(٣١) ابن جماعة ، بدر الدين أبي عبدالله محمد - تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام ورقة رقم (٥١) (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق)

(٣٢) القاضي عبد الجبار - المغنى في أبواب التوحيد والعدل - الجزء المتمم العشرين - القسم الأول في الامامة ص ٢٥١ .

المنورة، حيث كانت تقترب من مفهوم (دولة المدينة) غير أن ذلك أضحي مستحيلا بعد اتساع رقعة الدولة وزيادة عدد المسلمين وصعوبة الانتقال إلى مقر الخلافة، وأخذت البيعة أشكالا أخرى وفقا لكل ظرف، أما عن الصيغة فلا يشترط لها أيضا ألفاظ معينة، وإنما كل لفظ يتضمن العمل بكتاب الله وسنة رسوله يجوز استعماله في بيعة الاسلام، فعندما أمر الله رسوله بمبايعة المؤمنين على أن لا يشركن به شيئا، ولا يسرقن ولا يزنین، ولا يقتلن أولادهن، ولا يأتين بيهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصين في معروف كان صلى الله عليه وسلم لمعرفته بالطبيعة البشرية، وما جلبت عليه من ضعف، يقول لهن أثناء البيعة "ما استطعتن، ما أطقتن" وفي هذا من اليسر على العباد ما فيه.^(٣٣)

نشأة بيعة الرسول، ومعناها

لقد كان صلى الله عليه وسلم بوصفه رسولا، رئيسا للمؤسسة الدينية في الدولة الاسلامية، وفي الوقت نفسه حاكما سياسيا للدولة، ومن هنا كانت المبادئ التي جاء بها متمثلة في الاسلام نأخذ بالدين بقدر مانأخذ بالدنيا^(٣٤).

وقد تمت له البيعة بوصفها عملية اختيار لرئيس الدولة الإسلامية - على أساس ان الاختيار قد وقع من جهتين : الله والناس، حيث اختاره الله جل شأنه نبيا ورسولا، ومكث يؤدي مهام النبي الرسول فحسب مدة ثلاثة عشر سنة، وهي مدة العهد المكي. ثم هاجر إلى المدينة وبايعه الناس هناك.. بايعوه على أنه الانسان الذي اختاره الله ليكون نبيا ورسولا، ينقذ الناس مما هم فيه من ضلال، ويهديهم إلى الصراط المستقيم، وكانت هذه البيعة من جانب أهل المدينة هي التي جعلت من النبي عليه الصلاة والسلام رئيسا للدولة إلى جانب كونه نبيا ورسولا .

^(٣٣) القاسمي ، ظافر - نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي ، الكتاب الأول : الحياه الدستورية ،

ط ٣ ، بيروت ، دار النفائس، ١٩٨٠م ص ٢٤٨ - ٢٥٠ .

^(٣٤) Thomas Arnold: The caliphate, Oxford University Pres, 1924,p.p 30-31

وقد كانت تلك ميزة لمحمد عليه الصلاة والسلام من بين الرسل والأنبياء، فكلهم جميعا لم تحدث لهم مثل هذه البيعة، ومن هنا وقفت وظيفتهم عند حدود النبوه والرساله^(٣٥)

وكان عليه الصلاة والسلام حريصا على تأكيد هذا المعنى في الكثير من المواقف، في حال الحرب وحال السلم، وهاهو يعلن : إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر " .^(٣٦)

ولعل في أقوال بعض المستشرقين مايقوم دليلا - من وجهة نظر معاصرة - (ومحايدة) - على أن تاريخ الفكر الاسلامي بداية من عهد الرسول صلى الله عليه وسلم قد أولى اهتماما متميزا بمسألة القيادة والقُدوة بوصفها محققه لشئون الناحيتين المادية والروحية، الدنيوية والأخروية، فها هو " فيتزجيرالد Dr.V.Fitzgerald يقول : " ليس الاسلام دينا فقط، ولكنه أيضا نظام سياسي"^(٣٦) ويقول " نالينو : C. A. Nallino " لقد أسس "محمد" في وقت واحد : دينا ودولة، وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته"⁽³⁷⁾، بينما يقول " شاخت " : " Dr. Schacht يعني الاسلام أكثر من كونه دينا، إذ أنه يمثل نظريات قانونية وسياسية، ومجمل القول أنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معا "^(٣٨)

أما "ستروثمان R. Strothman فيقول : " الاسلام ظاهرة دينية، سياسية، إذ أن مؤسسه كان نبيا، وكان سياسيا حكيما، أو " رجل دولة "^(٣٩)

^(٣٥) خلف الله ، محمد أحمد - القرآن والدولة ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٨١م، ص١١٦.

^(٣٦) صحيح مسلم ٧٨/٤ ، سنن أبي داود ٢١٠ /٣ رواه كذلك البخاري والترمذي والنسائي

^(٣٦) Dr. V. Fitzgerald : Muhmmedan law - ch.، I:P.1.

^(٣٧) C.A. Nallino : Cited by Sir T.Arnold، in his book : "The Caliphate " P.198.

^(٣٨) "Ency clopaedia of social sciences " Vol.VIII P.333

^(٣٩) The Encyclopaedia of Islam: IV.P35o.

ويصف "ماكدونالد" D.B.Macdonald ما حدث في المدينة بقوله: " هنا - أي في المدينة - تكونت الدولة الإسلامية الأولى، ووضعت المبادئ الأساسية للقانون الإسلامي ".^(٤٠)

وعن ذلك المجتمع، وتلك الدولة التي تكونت في المدينة يقول "جيب" H.A.R.Gibb: " عندئذ صار واضحاً أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية، وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل، له أسلوبه المعين في الحكم، وله قوانينه وأنظمتها الخاصة^(٤١) لكن بقاء مجتمع مافي مستوى رفيع - إذا قيست حاله بمقاييس الاخلاق أو السياسة - إنما يرجع إلى حد بعيد - وذلك إلى جانب الأسباب الأخرى:

من استعداد المجتمع نفسه وطبيعة الظروف المحيطة به - إلى نوع القيادة الممتازة التي توجهه وتلهمه، وهي متمتعة بصفات فائقة غير شائعة الوجود : من حكمة وكياسة وسعة أفق وبعد نظر ونزاهة مقصد^(٤٢) ولعل من الجدير بالذكر تلك الدراسات التي قام بها عالم الاجتماع السياسي الألماني "ماكس فيبر" Max Weber فهو يصف (النبي) " بأنه الانسان الذي يستطيع بواسطة الفضيلة والهمة الشخصية التي يمتلكها Charisma وبفضيلة المهمة المقدسة والرسالة التي يدعو إليها - أن يدعو إلى عقيدة دينية أو أمر الهي "^(٤٣).

وهنا قد يصح التساؤل عما إذا كان من الضروري البحث عن جذور للنظريات السياسية الغربية في تراثنا الإسلامي، مع افتراض الصعوبة في العثور على صور طبق الأصل، أم يكتفى بما نهتدي إليه من مبادئ نجتهد في تفسيرها من خلال المفاهيم

^(٤٠) Development of Muslim Theology, jurisprudence, and Constitutional Theory (New York, 1903) P.67.

^(٤١) H.A.R.Gibb : Muhammedanism, 1949, p.3.

^(٤٢) الرئيس ، محمد ضياء الدين - النظريات السياسية الإسلامية ص ٤٨

^(٤٣) Reinhard Bendix, Max Weber : an intellectual portrait, New York: (Ranb.Co.), 1962, p.89.

الحالية.. فما هو المبدأ الذي تأسست عليه كل المبادئ، والعقد الذي بنيت عليه كل العقود، وأعني به قيادة الرسول صلى الله عليه وسلم للدولة الإسلامية في المدينة عندما نحاول النظر إليه من منظار ماكس فيبر للقيادة الملهمة " Charismatic leadership " فسنجد أن قيادة الرسول صلى الله عليه وسلم أعلى بكثير من " القيادة الملهمة " التي لم يقصرها " فيبر " على الأنبياء وحدهم بل هي خاصية للسلوك وللشخصية تتعلق بأولئك الذين يستجيبون لها كمظهر للهبة والامتلاك بواسطة قوة الهبة مقدسة " (٤٤)، الأمر الذي جعل " فيبر " يؤكد على ضرورة الاعتراف الاجتماعي بتلك الخاصة، والذي بدونه يصبح امتلاك القائد لهذه الهبة وكأنه لا معنى له (٤٥).

وعلى الرغم من أن " فيبر " وهو في سبيله إلى تأصيل فكرة " القيادة الملهمة Charismatic leadership كان يعمل على التأكيد على عنصر القداسة والأصالة، وانسحب هذا على تحليلاته المتعلقة بالكنيسة، والملكية والأسر الكبيرة الحاكمة، التي لم يجد فيها ما يوافق أصالة نموذجها، واتجاهه إلى " النبوة " ونموذجها في القيادة ليتجسد نموذجها في عنصر حقيقي وأصيل يملك المقدرة على الاتصال بالله وتلقي الوحي. (٤٦)

(٤٤) Edward shills, "charisma, order and status," American Sociological Review, xxx, No. 2.(April,1965) p.202.

(٤٥) Max Weber, The Theory of social and Economic Organisation trans(A-M. Hender-son. and Talcott Parson, New York, The Macmillan Co.,1947.pp 358-359

(٤٦) Edward shills, Charisma, Order and Status, American Sociological Review, xxx, No2, (April,1965)P.202

لكن منظور الفكر الاسلامي لا يعترف بمجرد اعتقاد الناس واقتناعهم بامتلاك شخصي لهذا النموذج كما ذهب " فيبر " إذ أن النبي هو النبي وطاعته واجبه حتى لو كذبه الناس جميعا، ولا تنتهي رسالته بموته فطاعته نافذة في حياته وبعد مماته^(٤٧).

أما استخدامنا لمنظار " فيبر " فيمكن اعتباره أداة مساعدة من أجل مزيد من التحليل لما ينسب للفكر الاسلامي بصفة عامة - والفكر الاسلامي السني بصفة خاصة - من ضعف الجانِب السياسي فيما يتعلق بالأمور التأسيسية لمؤسسات الحكم، والتركيز فقط على وضع الصفات والمؤهلات المطلوبة في أشخاص القائمين على إدارة الحياة السياسية، إضافة إلى ان فكرة القيادة الملهمة عند " فيبر "، وان تعذر تطبيقها على قيادة النبي صلى الله عليه وسلم إلا أنها قد تعبر إلى حد ما عنها، كما ان مسألة الخلافة عند " فيبر " تحمل في الكثير من ملامحها خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم. فنجد أن أحد الخصائص المميزة لهذا النمط القيادي، تلك العلاقة الروحية المباشرة بين القائد وتابعيه، وهذا يؤثر على فاعلية الجماعات والتكوينات الوسيطة^(٤٨). فلامجال للقول اذن، عن ضعف الجانِب السياسي في الفكر الاسلامي السني فيما يتعلق بالأمور التأسيسية لمؤسسات الحكم وذلك لأن علاقة الحاكم بالمحكومين علاقه مباشرة، فالمحكومين ينظرون إلى الحاكم من خلال علاقة حميمة بينه وبين كل واحد منهم، كما أنه هو أيضا يستقبل مباشرة مظاهر التأييد والثقة من المحكومين^(٤٩).

وهذا التأييد المباشر الذي يتلقاه الحاكم من المحكومين يأتي عن طريق "البيعة" التي تصير التزاما شخصيا بالولاء^(٥٠). وبموجب عقد البيعة فإن الحاكم يصدر أوامره،

^(٤٧) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة والقدريه - بولاق المطبعة الأميرية ، ١٣٩١ م ج١

^(٤٨) Ann Ruth Willner، "The Rise and Role of charismatic leadership"، The Annals، March، 1965، Vol. 358، pp 1-19

^(٤٩) Ibid، p10

^(٥٠) وصفي ، مصطفى كمال - مصنفه النظم الاسلامية . القاهرة مكتبة وهب ، ١٩٧٧ ص ٣١٨.

ويعلن تصوراته بشكل مباشر، وقراءة خطب الخلفاء الراشدين والحكام في التاريخ الاسلامي في بداية توليهم السلطة تعد مصدرا هاما لدراسة هذه الناحية^(٥١).

وتتلمس ذلك التحول في أول خطبة لأبي بكر الصديق رضي الله عنه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة في قوله: "أيها الناس، من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت" ثم قرأ: "وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم" ^(٥٢) فخرج الناس يتلونها في سكك المدينة كأنها لم تنزل إلا ذلك اليوم^(٥٣).

ومن هنا بدأ التغير في طبيعة الدولة، وبدأ التغير في عناصر المجتمع وأضحى من الواجب أن يتغير أسلوب الحكم، فإذا ماكان الأسلوب الذي كانت تحكم به "الدولة المدنية" A City State هو نفس الأسلوب الذي يراد أن تسير به "الدولة العالمية" A World State، فيحصل الصدام، وتظهر العقبات، وتطل المشاكل برءوسها، وتتوالى الأزمات وهذا ما جعل الأيام الأخيرة من خلافة "عثمان بن عفان" مكدره أي تكدير^(٥٣).

وقد أطلق "ماكس فيبر" على المرحلة التي تعقب قيادته الملهمة Charismatic "Leadership" ما أسماه "بأزمة الخلافة" Crisis of Succassion وكونها أزمة، فلخصوصية العلاقة بين القائد وتابعيه، وصعوبة تكرار مثل هذه القيادة وحجبها - بوصفها نموذج مثالي للقيادة - لفرصة تكوين مؤسسات أو جماعات وسيطة لاعتمادها على العلاقة المباشرة بين الحاكم والمحكومين، ولأن اختيار القائد يتم من الله والناس، أما اختيار من يخلفه فيتم من الناس. وعند هذه النقطة؛ اختيار الخليفة، أو من يخلف القائد، تبدأ

^(٥١) ربيع، حامد - سلوك المالك في تدبير الممالك، القاهرة دار الشعب، ١٩٨٠، ج١ ص ١٠١-١٣٢.

^(٥٢) آل عمران ١٤٤.

^(٥٣) ابن العربي المالكي، أبو بكر - العواصم من القواصم ص ٦٠-٦٢.

^(٥٣) الرئيس، محمد ضياء الدين - النظريات السياسية الإسلامية ص ٤٩-٥٠.

القضية وتفريعاتها، فهي هو خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قبيل وفاته لعبد الرحمن بن عوف ؛ أنه يأسى على أشياء كان يريد أن يسأل عنها رسول الله. ومن هذه الأشياء قوله " وأما اللاتي كنت أود أني سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عنهن، فليتنى سألته لمن هذا الأمر من بعده، فلا ينازعه فيه أحد، وليتنى سألته : هل للأنصار فيها من حق " (٥٤). هذا مافكر فيه أبي بكر الصديق وهو على فراش المرض قبيل وفاته، رغم امتلاكه لصفات جعلت له أرجحيه معينة لخلافة الرسول دعمها عمر بالمبادرة إلى مبايعته، فكانت واحدة من الحلول لأزمة الخلافة، وهناك من يرى أن منظار " فير " قد تشابه كثيرا مع منظار الفكر الاسلامي السني والشيعي لدرجة التأثير في هذه النقطة بالذات، خاصة وأن " فير " كان مهتما بدراسة الأديان ومنها اهتمامه بدراسة الدين الإسلامي وله دراسات في هذا الشأن (٥٥).

إن من ينظر من منظار " فير " إلى نمط الحكم النبوي في خلفاء الرسول عليه الصلاة والسلام، لمحاولة الوصول إلى العوامل التي جعلت موضوع الاستخلاف أو الحكم مشكلة قائمة إلى اليوم. فسيجد كل فريق الرؤيا التي تناسبه ؛ فقد أصبح (أبو بكر) يمثل لدى أهل السنة قيمة متعلقة بمفهوم الخلافة وهي أن الخليفة يرث سلطان النبي الزمني دون الروحي، وأصبح (علي) يمثل لدى الشيعة قيمة متعلقة بمفهوم الإمامة وهي السلطة الزمنية وأن تبقى له سلطته الروحية التي يستمد منها من الله بموجب النص، لامن البشر بموجب الاختيار (٥٦) فالذين اختاروا أبي بكر - ("الصديق" باعتبار هذا الوصف لمحبة كاريزمية) - قد اختاروه لاتصافه بصفات معينة، وقد أعقب هذا الاختيار التصديق عليه واعتماده من قبل الحماس العام المتمثل في عامة الناس. بل ان كل خليفة من الخلفاء الراشدين كان يبايع على الحكم بسنة رسول الله صلى الله عليه

(٥٤) ابن قتيبة -، الامامة والسياسة ج ١ ص ١٣ . أبو محمد عبدالله بن مسلم - مطبعة النيل بالقاهرة

١٩٠٤م

(٥٥) Bry ans. Turner، Weber and Islam: a Critical study. Lodon and Boston: Routledge and kegan Paul Ltd. 1974، p234

(٥٦) صبحي، أحمد محمود - الزيدية - الزهراء للاعلام العربي ط ٢ ١٩٨٤م ص ٩٢.

وسلم، فبعد " الصديق " جاء " الفاروق "، وبعد " الفاروق " جاء " ذى النورين " ثم جاء من قال فيه الرسول - عند غد يرخم -: " من كنت مولاه فعلى مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه " (ح^٤)

وقد تواتر عند أهل السنة والشيعة بأن النبي عليه الصلاة والسلام قال لعلي: "أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي من بعدي" (ح^٥)

وهكذا نجد عند الخلفاء الراشدين قسما من قيادة الرسول عليه الصلاة والسلام، ويتضح ذلك في صيغة المبايعات التي أعقبتهم والتي كانت تنص على أن المبايع يبايع على الحكم بكتاب الله وسنة رسوله، وسنة الخلفاء الراشدين من بعده (٥٧)

لكن الفكر الشيعي قد تفرّد بإضفاء هالة من القداسة على شخص (على) ودوره. وإلا فإن لكل مسلم من هذه القسما نصيب، لأن للمسلمين جميعا في رسول الله صلى الله عليه وسلم " أسوة حسنة " أو هكذا ينبغي أن يكون.

وينفي " فلهوزن " عن الشيعة قولهم بوراثنة الرياسة لأن هذا الأمر لم يكن معترفا به عند العرب، وبالأولى لم يعترف به الاسلام ولكن اختيارهم لعلي لأنه بدا لهم أفضل صحابة الرسول الأقدمين. (٥٨) والحق أن الفكر الشيعي قد مر بمراحل وتفرعات عديدة، ولا جدال في أن الفكر السني أيضا قد مر بالعديد من المراحل والتفرعات حتى وصلنا إلى يومنا هذا .

ومع ذلك فإن الشيعة يتفقون مع أهل السنة في ضرورة وجود شخص ليقوم بشئون الأمة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم .

(٤) يقول الخميني في كتابه كشف الأسرار : ان الأحاديث عن غد يرخم - وعددها وفق اطلاع صاحب " غاية المرام " يبلغ تسعة وثمانين حديثا - قام أهل السنة بنقل معظمها من كتاب المسند لأحمد بن حنبل، وعن المغازلي الشافعي، وعن صحيح مسلم وصحيح الترمذي وصحيح أبي داود. (دار عمان ط أولى ١٩٨٧م ص ١٦٣) وابن عقدة والطبري والحسكاني والسمرقاني والذهبي (قدم له محمد أحمد الخطيب) والجويني .

(٥) متفق عليه - المرجع السابق ص ١٦٥ - ١٦٨

(٥٧) ابن قتيبة - الامامة والسياسة ج ١ ص ٢٦ مرجع سابق.

(٥٨) فلهوزن ، يوليوس - الخوارج والشيعة . مرجع سابق ص ١١٢.

الشورى هي طريق أهل السنة

تعني الشورى في اختيار الخليفة أو الحاكم، أخذ الرأي وهو مايعبر عنه بالبيعة المقابلة للانتخاب في أساليب العصر.. ولما كان هذا الأمر ليس من الكليات، بل هو من الأمور الفرعية فقد اجتهد العلماء والفقهاء في كل عصر في طريقته وفقا لمقتضيات الأمور. فإذا كان بعض غلاة أهل السنة قد ذهب إلى القول بالنص على أبي بكر - كما أسلفنا - مابين نص خفي، ونص جلي، فالأمر، في تقدير الباحث - لا يعدو كونه رد فعل لما ذهب إليه أهل التشيع لعلي من القول بالنص على صاحبهم، الذي هو في واقع الأمر صاحب المكانة الكبرى في قلوب جميع المسلمين، وعلى وجه الخصوص السنة والشيعة. وإن كان لبعض الشيعة آراء مختلفة في بقية الخلفاء الراشدين. لكنها السياسة، ولكنه الحكم الذي أصبح المشكلة الرئيسية الكبرى التي دار عليها البحث السياسي في الاسلام خلال العصور المختلفة، فقال عنه الشهرستاني: "واعظم خلاف بين الأمة خلاف الامامة، إذ ماسل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ماسل على الامامة في كل زمان".^(٥٩)

ويقول أبي جعفر الكليني: " ان أثافي الاسلام ثلاثه : الصلاة، والزكاة والامامة"^(٦٠) ونبدأ بتلمس أولى الخطوات التي تأسست عليها رحلة القضية حتى يومنا هذا منذ بيعة الصديق أبي بكر .
بيعة الصديق :

إذ ليس من الانصاف أن نسميها بيعة السقيفة، فما تم في السقيفة - على الرغم من وصف المستشرق "ماكدونالد" له بقوله: " انه يذكرنا إلى حد بعيد بمؤتمر سياسي دارت فيه المناقشات وفق الأساليب الحديثة."^(٦١) - لم يكن بيعة، ولكنه كان

^(٥٩) الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ ص ٢٠ (طبعة الأزهر)

^(٦٠) الكليني، أبو جعفر - أصول الكافي ورقة ١٧٤ مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق.

^(٦١) موسى، محمد يوسف - نظام الحكم في الاسلام، دار الكاتب العربي ١٩٦٣ الطبعة الثانية - القاهرة

مواجهة حرة تعالج فيها مشكلة لم يكن لهم بمثلها عهد من قبل، ولنرى كيف نجحوا في علاجها. وكيف توصلوا إلى تقديم مرشح (الرئاسة) لقد حفت كتب التاريخ والسنة المعتمدة برواية ماكان في اجتماع السقيفة بشأن اختيار خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ونحن وان كنا لانستطيع أن نطمئن كل الاطمئنان إلى كل ماروي في كتب المؤرخين، يعضد موقفنا تحفظ الفقيه السني أبي بكر العربي المالكي في كتابه "العواصم من القواصم"، بل وهجومه الشديد على معظم المؤرخين، وأيضا ماذكره شيخ المؤرخين أبي جعفر محمد بن جرير الطبري في مقدمة كتابه "تاريخ الأمم والملوك" فلا مناص من الأخذ مع مراعاة الحيطة والحذر، قدر الطاقة والإمكان. بعد انتقال الرسول صلى الله عليه وسلم إلى جوار ربه بدأت عوامل الشك، والارتداد، والخشية من تحول الأمر إلى ملك عضود، تتسلل إلى نفوس كثيرة ويدرجات متفاوتة.

ويفسر لنا هذا تسابق القبائل والبطون على أن يكون الأمر لها دون غيرها، فتكشف ما في الصدور وتجلت النفس العربية والطبيعة القبلية إذ ذاك : فالأنصار يخافون قريشا والمهاجرون ان استأثروا بالأمر دونهم، وهم جميعا فيما بينهم يتوجسون، وتخشى كل من الأوس والخزرج صاحبتهما. ولم يكن الحال في مكة بأقل منه في المدينة، فقد دب التنافس في هذا الأمر بين بطون قريش. فلما تم الأمر لأبي بكر، وجد عليه بنو هاشم وامتنع علي عن بيعته أشهراً، وسعى أبو سفيان بن حرب في إغيار صدر (علي) على (أبي بكر) ونعت عليا والعباس "الأذلين والمستضعفين".^(٦٢) ولئن كان للمهاجرين من بني هاشم وغيرهم، وللأنصار أوسهم وخزرجهم من القرابة لرسول الله أو الفضل والسبق في الاسلام، أو النصر والإيواء لدين الله والذود عنه - لئن كان لهؤلاء وأولئك سبب من هذه الأسباب يتذرعون به ويطمعون من أجله في الخلافة، فإن القبائل العربية الأخرى لم تجد لنفسها من السابقة في الاسلام ولا من القرابة للرسول ماعتز به.^(٦٣)

^(٦٢) الطبري - تاريخ الأمم والملوك - القاهرة ١٣٣٦هـ - ٣ ص ٢٠٢.

^(٦٣) حسن، حسن إبراهيم - تاريخ الاسلام - ج ١ - مكتبة النهضة المصرية الطبعة التاسعة ص ٣٥٣.

وقد رأت هذه القبائل المهاجرين والأنصار يتنازعون هذا الأمر فيما بينهم، فذب اليأس في قلوبهم، ورفض أكثرهم الخضوع لسلطان أبي بكر، وامتنعوا عن أداء الزكاة. فما الذي دار في اجتماع السقيفة، لقد كثرت الروايات حول هذا الاجتماع، لكننا عملاً بنصيحة أبي بكر بن العربي سنعتمد على رواية الطبري :

اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة وقالوا : نولي هذا الأمر بعد محمد عليه السلام سعد بن عباد، وأخرجوه إليهم وهو مريض، وأخذوا يتداولون في الأمر وفيما يقولونه للمهاجرين. وأتى عمر الخبر فأقبل إلى منزل النبي صلى الله عليه وسلم، فأرسل إلى أبي بكر - وكان في الدار هو وعلى بن أبي طالب في شغل بجهاز الرسول - أن أخرج فقد حدث أمر لابد لك من حضوره، فخرج إليه فقال له عمر : أما علمت أن الانصار قد اجتمعت في سقيفة بني ساعدة يريدون أن يولوا هذا الأمر سعد بن عباد، وأحسنهم مقالة من يقول منا أمير ومن قريش أمير ؟ فخرجوا إليهم ولقيا أبا عبيدة بن الجراح في الطريق فصحبهما إلى اجتماع الانصار، واران عمر أن يتكلم كلاماً هياً من قبل، فقال له أبو بكر : رويدا حتى أتكلم، فبدأ أبو بكر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : إن الله بعث محمدا رسولا إلى خلقه وشهيدا على أمته ليعبدوا الله ويوحده.... فعظم على العرب أن يتركوا دين آبائهم، فخص الله المهاجرين الأولين من قومه بتصديقه والايمان به والمواساة له والصبر معه، على شدة أذى قومهم لهم وتكذيبهم اياهم، وكل الناس لهم مخالف.... فهم أول من عبد الله في الأرض، وآمن بالله وبالرسول، وهم أولياؤه وعشيرته، وأحق الناس بهذا الأمر من بعده، ولاينازعهم ذلك إلا ظالم.

وأنتم يامعشر الأنصار من لاينكر فضلهم في الدين ولا سابقتهم العظيمة في الاسلام، رضيكم الله أنصارا لدينه ورسوله، وجعل اليكم هجرته، وفيكم جلة أزواجه وأصحابه، فليس بعد المهاجرين الأولين عندنا بمنزلتكم، فنحن الآمراء وأنتم الوزراء، لاتفتاتون في مشورة ولا تقضى دونكم الأمور.

ثم قام الحباب بن المنذر فتكلم طالبا من الأنصار أن يملكوا عليهم أمرهم، فإنه لن يجترئ مجترئ على خلافهم، وإن الناس لن يصدروا إلا عن رأيهم، لأنهم أهل العز والثروة، وألو العدد والمنعة، وذوو البأس والنجدة ثم قال : أبى هؤلاء إلا ماسمعتهم، فمنا أمير ومنكم أمير. فما كان من عمر بن الخطاب إلا أن رد عليه : هيهات لا يجتمع اثنان في قرن! والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا تمتنع أن تولى أمرها من كانت النبوة فيهم وولى أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أتى من العرب الحجة الظاهرة والسلطان المبين. من ذا ينازع سلطان محمد وأمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته، إلا مدل بباطل، أو متجانب لإثم، أو متورط في هلكة! وتشدد حدة المناقشة، ويرد الحباب بن المنذر بقوله :

يامعشر الأنصار املكوا على أيديكم، ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمن. فإن أبوا عليكم، ما سألتموه، فأجلوهم عن هذه البلاد، وتولوا عليهم هذه الأمور

فأنتم والله أحق بهذا الأمر منهم، فإنه بأسيا فكم دان لهذا الدين من دان ممن لم يكن يدين. أنا جدي لها المحكك وعذيقها المرجب. فقال عمر بن الخطاب : إذا يقتلك الله فرد الحباب : بل إياك يقتل، فقال أبو عبيدة : يامعشر الأنصار، أنا والله لئن كنا أولى فضيله في جهاد المشركين وسابقة في هذا الدين، ما أردنا به إلا رضا ربنا وطاعة نبينا والكدح لأنفسنا، فما ينبغي لنا أن نستطيل على الناس بذلك، ولا نبتغي به من الله عرضا، فإن الله ولي المنة علينا بذلك. ألا إن محمدا صلى الله عليه وسلم من قریش، وقومه أحق به وأولى، وأيم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبدا، فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم.

فقال أبو بكر : هذا عمر وهذا أبو عبيدة، فأيهما شئتم فبايعوا، فقالا : لا، والله لا نتولى هذا الأمر عليك، فإنك أفضل المهاجرين، وثاني اثنين إذ هما في الغار، وخليفة رسول الله على الصلاة، والصلاة أفضل دين المسلمين. فمن ذا ينبغي له أن يتقدمك أو يلي هذا الأمر عليك؟ أبسط يدك نبايعك.

فلما ذهبوا إليه لبياعه سبقهما إليه بشير بن سعد فباعه، ثم قام إليه الأوس جميعاً فباعوه، وذلك حين رأوا ماصنع بشير وماتدعو إليه قريش وماتطلب الخزرج من تأمير سعد بن عباد. وبهذا انكسر الأمر على سعد بن عباد وعلى الخزرج جميعاً. وكان بعد ذلك أن جلس للناس فباعوه جميعاً.^(٦٤) ويقول ابن هشام: وبأيع الناس أبا بكر بيعة العامة بعد بيعة السقيفة^(٦٥). وللخوض في هذا الأمر محاذيره التي عبر عنها أبي حامد الغزالي بقوله: "النظر في الإمامة ليس من المهمات. وليس أيضاً من فن المعقولات..."، ثم إنها مثار للتعصبات. والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخياض، بل وإن أصاب، فكيف إذا أخطأ..."^(٦٦)

وعلى الرغم من أن السياسة قد احتلت من فكر الغزالي مكاناً رفيعاً جوهرياً، ومارسها ممارسة عملية ونظرية، إلا أننا نفضل أن نسير على نهجه، ونحن نعالج هذا الأمر - خاصة في نشأته الأولى -، نهج الاقتصاد في الاعتقاد، ونوجز الرأي في بيعة الصديق على النحو التالي:

- ١- حتى انتهاء أبي بكر من كلمته التي وجهها للأنصار في سقيفة بني ساعدة لم يكن المهاجرون قد استقروا على من يتولى هذا الأمر.. وهذا يدل على أن اهتمامهم كان بالمبدأ وليس بالأشخاص.
- ٢- في المقابل نجد أن الأنصار قد أعدوا للأمر عدته وقدموا مرشحهم - رغم مرضه - ورغم شكهم في إمكان قيامهم بهذا الأمر بقول بعضهم قبل وصول المهاجرين: منا أمير ومنهم أمير. بل ويقول الحباب في المناقشة قبل أن تحتد: فإننا والله ما تنفس هذا الأمر عليكم أيها الرهط. ولكننا نخاف أن يليها - أو قال يليه - أقوام قتلنا أباؤهم وأخوتهم.

^(٦٤) الطبري - تاريخ الأمم والملوك ج- ٣ ص ١٩٩ وما بعدها (انظر أيضاً الإمامة والسياسة لابن قتيبة ص ٩-٤)

^(٦٥) ابن هشام، أبي محمد بن عبد الملك ابن هشام المعافري - السيرة النبوية - مكتبة الكليات الأزهرية - ضبط طه عبدالرؤوف - طبعة ١٩٧٤م ج ٤ ص ٥٢٢.

^(٦٦) الغزالي، أبو حامد - الاقتصاد في الاعتقاد، طبعة القاهرة ١٣٣٠ هـ ص ١٠٥.

- ٣- في مرض الرسول صلى الله عليه وسلم طلب العباس بن عبدالمطلب من علي بن أبي طالب أن يسألاه ان كان هذا الأمر في بيت الرسول، ورفض علي أن يسأل^(٦٧). وبعد وفاة الرسول يقول العباس لعلي - إن صحت رواية الماوردي - أمدد يدك أبايك فيقول الناس : عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه، فلايختلف عليك اثنان^(٦٨). كما أتى عمر أباعبيدة بن الجراح فقال : ابسط يدك فلأبأيك فانك أمين هذه الأمة على لسان رسول الله، فقال أبوعبيدة لعمر: مارأيت لك فنه قبلها منذ أسلمت، أتبايعني وفيكم الصديق^(٦٩)
- ٤- نلاحظ اهتمام الصحابة جميعا بنصب الامام وعقد البيعة، وهذا ماعبر عنه الغزالي بقوله : " فليلاحظ العصر الأول كيف تسارع الصحابة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى نصب الامام وعقد البيعة"^(٧٠).
- ٥- حدة الحوار في اجتماع السقيفة، وقسوة العبارات المتبادلة أحيانا، وروعة العبارات البليغة أحيانا أخرى تجعلنا نقف في هذا الاجتماع على حقيقتين :-
أ- التعرف على الدوافع التي تحرك المتحاورين وتوجههم. ب- حجم الحرية الذي أوصل الحوار إلى هذا المستوى الذي دفع المستشرقين إلى الإشادة به.
- ٦- هل يتفق مذهب إليه " فلهوزن" من اغتصاب أبي بكر وعمر للخلافة، وانها لم تأت إليهم بفضل حق شرعي، وأنهما لم يستطيعا أن يسبغا على رياستهما، التي

^(٦٧) اجابه علي كرم الله وجهه: " إنا والله لئن سألتها رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنعناها لايعطيناها الناس بعده ، واني والله لا أسألها رسول الله صلى الله عليه وسلم . رواه البخاري في كتاب المغازي من صحيحه .(ك ٦٤ ب ٨٣ ج ٥ ص ١٤٠ - ١٤١) ونقله ابن كثير في البداية والنهاية (٧٢٢/٥ و ١٥٢) ورواه الامام احمد في مسنده (٢٦٣/١ و ٣٢٥ الطبعة الأولى).

^(٦٨) موسى ، محمد يوسف - نظام الحكم في الاسلام ص ١٢٠ (انظر :الامامة والسياسة لابن قتيبة ج ١ ص ٤٤ .

^(٦٩) المرجع السابق ص ٩٤ .

^(٧٠) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٥ - ١٠٦ .

كانت غير شرعية في أول الأمر، ثوبا شرعيا إلا فيما بعد^(٧١). هل يتفق هذا القول مع الطريقة التي أدارا بها دفعة الحكم، والتي أصبحت مثالا يجاوز أحلام المدن الفاضلة. هل كانا طلاب سلطة أو عشاق ملك؟ لم تذكر كتب السيرة والتاريخ شيئا من ذلك.

٧- هل كانت دعوى المهاجرين في السقيفة إلى جعل الأمر في قريش صادرة عن عصبية، أم أن الألفاظ والتعبيرات التي ساقها المؤرخون والمحدثون هي التي قادت إلى هذا الاعتقاد، إذ أن العصبية هي التي كانت وراء دعوى الأنصار، والعصبية هي التي دفعت بعض القبائل إلى الارتداد عن دين الله بسبب حرمانهم من الخلافة، والعصبية هي التي دفعت البعض إلى انتحال النبوة.

٨- رغم وصف عمر بن الخطاب لبيعة الصديق بأنها كانت فلتة وقى الله شرها^(٧٢).

لأنها لم تأت عن تشاور هادئ، إلا أنها أثمرت أول قواعد البيعة، فبعد اجتماع السقيفة حيث تم الترشيح أو الاختيار أو البيعة الصغرى أو البيعة الخاصة جلس الصديق للناس في المسجد وبايعوه البيعة العامة .

٩- يقول سير توماس أرنولد: " لوحظ في انتخاب أبي بكر ما يلاحظ في انتخاب شيخ القبيلة العربية، لأنه انتخاب يتفق مع الروح العربية"^(٧٣)، وذلك فيما يتعلق بالأسلوب الديموقراطي وأن تكون السن والفضائل أساسا لاختيار شيخ القبيلة،

^(٧١) فلهوزن ، يوليوس - تاريخ الدولة العربية ص ٣٤ نقله من الالمانيه إلى العربية الدكتور محمد عبد الهادي

أبو ريدة . (انظر: نظام الحكم في الاسلام لمحمد يوسف موسى ص ١٠٣ .

^(٧٢) حسن ، ابراهيم حسن - تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ج ١ ط ٩ مكتبة النهضة

المصرية ١٩٧٩ ص ٤٤٥ "أثر عن عمر بن الخطاب قوله: " أنه بلغني ان قائلا منكم يقول : لومات أمير

المؤمنين بايعت فلانا ، فلا يغرن امراً أن يقول ان بيعة أبي بكر كانت فلتة ، فقد كانت كذلك . غير أن

الله وقى شرها ، وليس منكم من تتطلع إليه الأعناق مثل أبي بكر "

^(٧٣) المرجع السابق ص ٤٤٣ .

لأن نظام القبائل في البادية كان يعتمد على الغزو والسلب تحت إمرة رئيس القبيلة، وكان يختلف عن نظام الحضرة في اليمن أو في الحجاز، ففي الوقت الذي اندمجت فيه اليمن في وحدة سياسية كانت مدن الحجاز تستقل كل واحدة منها بنفسها، ولا تعرف لغيرها سلطانا عليها، وهذا مادعا "أرنولد" إلى القول في^(٧٤) نفس الكتاب أن الخلافة لم تقم على نظام سياسي سابق، بل هي نظام مستحدث وليد الظروف والأحوال التي نشأت إثر ظهور الاسلام. وكانت عبارة أبي بكر التي أعقبت وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام: "لا بد لهذا الدين من قائم يقوم به".^(٧٥) - هي التي لفتت الانتباه إلى ضرورة بقاء واستمرار النظام الذي أقامه الرسول عليه الصلاة والسلام.

١٠- وبهذا أصبحت البيعة شرطا من شروط الخلافة (الحكم) وأضحت تقليدا يحتذى حتى عندما انقلبت الخلافة ملكا عضوا، ووضع الخليفة الأول أولى القواعد في نظام الحكم الاسلامي بقوله: "لقد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وأن أسأت فقوموني".^(٧٦)

وقد عالجت بيعة أبي بكر، أهم عنصرين في القضية، عنصر الناس (أو الشعب) ومن يقوم على مصالحهم (أو الحاكم) وذلك لما يلي:

أ - هي بيعة أنشأتها الشورى والحرية .

ب- لم ينضم إلى من تخلف عن بيعة الصديق أحد.

ج- بوع الصديق لصفاته الذاتية ولمكانته من رسول الله، لا لأسرته ولا لعصبية قبيلته

د- لم يطلب الصديق البيعة لنفسه، بل رشح لها عمر بن الخطاب وأبا عبيدة ابن الجراح.

^(٧٤) المرجع السابق ص ٤٣٩ انظر : الخلافة لتوماس أرنولد.

^(٧٥) الرئيس ، محمد ضياء الدين -النظريات السياسية الاسلامية ٩٧٩١ ط ٧ ص ٥٧١ دار التراث القاهرة .

^(٧٦) هيكل ، محمد حسين - الحكومة الاسلامية ، دار المعارف ١٩٧٧ القاهرة ص ٦٣ (أنظر معظم كتب التاريخ الاسلامي)

- هـ - الذين بايعوا الصديق كان لهم حق محاسبته وتقويمه.
- و - إنشاء مفهوم جديد لوظيفة من يقوم برعاية مصالح الناس بوصفه واحدا منهم كلف بمهمة على أن "ينوب" عنهم فيها، وهم الذين اختاروه لهذه المهمة.
- ز - إنشاء فكرة أهل "الاختيار" أو "أهل الحل والعقد" الذين يتولون أمر البحث والاختيار، ويوجبون "البيعة".

بيعة الراشدين:

كانت خلافة الصديق رضي الله عنه، سنتين وثلاثة أشهر وعشر ليال^(٧٧)، وفي الفترة التي بدأت باشتداد المرض على الصديق وانتهت بتولي عمر بن الخطاب الأمر، نتعرف على صورة جديدة من صور البيعة المؤسسة على الشورى وعلى اجتهد الصديق وبعد نظره، فقد خشى إن هو قبض ولم يعهد بالخلافة إلى أحد يجمع شتات المسلمين ويوحد كلمتهم أن ينقسم المسلمون ويصبحوا أشد خطرا على أنفسهم من أهل الردة، ويتمكن منهم العدو. لذلك استقر رأيه علي أن يعهد بالخلافة من بعده إلى من يعتقد فيه الكفاية وحسن السياسة لكنه لم يشأ أن يفرد برأيه، فقد نظر أول الأمر في أصحابه ليختار من بينهم رجلا يكون شديدا في غير عنف ولينا في غير ضعف فوجد أن من توفرت فيه هذه الصفة من الصحابة أحد رجلين عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب إلا أن الأول ربما يريد الأمر فيري في طريقه عقبة فيدور إليه، والثاني يرى الاستقامة لايسالي بالعقبة تقوم بين يديه. فهو بهذا إلى الشدة أميل منه إلى اللين^(٧٨). فلما وقع اختيار أبي بكر على عمر جعل يستشير فيه كل من دخل عليه من الصحابة، فلم يجد معارضة، بل وجد ثناء على هذا الاختيار وتعزيذا. ولسنا بصدد ما قيل وماروى في كتب التاريخ عن هذا الاختيار، ويهمننا الشكل الجديد للبيعة فهي المرة الأولى التي يعين فيها الخليفة من يخلفه، بعد استشارة كبار الصحابة، والتي

(٧٧) الخضرى، محمد - إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء: مطبعة الاستقامة بالقاهرة ط ٤ ص ٦١ .

(٧٨) حسن ، حسن ابراهيم - تاريخ الاسلام ج ١ ط ٩ ص ٢١٣ .

كانت بمثابة ترشيح، " فلم يكن استخلاف أبي بكر لعمر سوى ترشيح، وتقديم للأمة بعد مشورة أهل الشورى" ^(٧٩) وعلى الرغم من أن هناك من يرى أن هذا الترشيح يعتبر بيعة صغرى من قبل أهل الحل والعقد، حتى لو تمثلوا في واحد، ويعبر عن هذا الرأي الامام الغزالي بقوله : " فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة اذا بايع كفى " فإنه مع ذلك يؤكد دور جمهور المسلمين في اختيار الخليفة. فيقول : " ولو لم يبايعه - يعنى أبا بكر - غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين أو انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب أو مغلوب لما انعقدت الامامة" ^(٨٠) وهذا يعنى - فيما يرى الغزالي - ان عدم موافقة جمهور المسلمين على اختيار الخليفة الذي يتم بواسطة أهل الحل والعقد من شأنها أن تؤدي إلى عدم نفاذ بيعتهم أو اختيارهم، فلا بد من موافقه الناس عند الغزالي ولا بد من الحصول على أكثرية أصوات المبايعين، "فإن المقصود الذي طلبنا له الامام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء" ^(٨١)

وعمر بن الخطاب، كان جديراً بجمع شتات الآراء في وجه تعارض الأهواء. ولما رشحه الصديق بعد استشارة الصحابة كان هذا الترشيح اجتهداً عبر عنه بقوله : "... استخلفت عليهم خيرهم في نفسي" ^(٨٢) بل انه بعد الاستشارة، والاستخلاف، جمع الناس، وطلب ان يختاروا هم، إن شاءوا، من يلي أمرهم، بقوله : " فإن شئتم اجتمعتم فإتمرت ثم وليتم عليكم من أردتم، وإن شئتم اجتهدت لكم رأيي" ^(٨٣) ووافق الناس على اختيار الصديق الذي أضاف إلى "معجم" الفكر السياسي الاسلامي مصطلحاً جديداً هو

^(٧٩) ابن تيمية - منهاج السنة ج- ١ ص ٣٦٩ .

^(٨٠) الغزالي ، أبي حامد - فضائح الباطنية ص ١٧٧

^(٨١) المرجع السابق نفس الصفحة .

^(٨٢) الدينوري ، ابن قتية - الامامة والسياسة ج ١ ص ١٩ . (وذلك في معرض الرد على من أنفصوا إليه

خشيتهم من قسوة عمر)

^(٨٣) المرجع السابق نفس الصفحة .

"الاستخلاف" أو "العهد" وهو شكل من أشكال الترشيح أو البيعة الخاصة أو البيعة الصغرى ولا بد من البيعة العامة أو البيعة الكبرى بعد ذلك ،

هكذا تولى الفاروق عمر إمارة المؤمنين بالشورى والاتفاق وبعد أن رضي به المسلمون جميعا وبايعوه بيعة عامة بعد وفاة "المستخلف" الذي لجأ إلى هذا الأسلوب مضطرا وعلق خلافة عمر على رضا الناس كما أنه لم يستخلف أحدا من أبنائه أو أقربائه، بل استخلف شخصا أجمع الناس على احترامه. وأكد اجتهاده في هذا الاختيار بقوله: "فإن تروه عدل فيكم، فذلك ظني به ورجائي فيه، وإن بدل وغير فالخير أردت، ولا أعلم الغيب، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون" ^(٨٤) لم يتشدد الصديق في فرض رأيه على جماعة المسلمين بشأن خلافة عمر، ولم تكن أبدا تأميرا لرجل أمره بالأمر، فهذا قول من لا يعرف للرجلين قدرهما، فمن الواضح أن الصديق لم يطلبها، وأنها هي التي طلبت الفاروق الذي قال: "لا حاجة لي بها. فقال الصديق: لكن بها إليك حاجة، والله ما جوتك بها، ولكن حبوتها بك" ^(٨٥) فلم يكونا طلاب سلطة، بل كان كل منهما إقرارا بالعدل، ورعاية أمور المسلمين، ووجه عمر جيوش المسلمين نحو النصر في جميع الجبهات فكانت هناك وقائع اليرموك والقادسية وأجنادين وفتح بلاد الفرس والشام ومصر وغيرها وبلغت دولة الاسلام ذروة مجدها. وقد نظم عمر الإدارة والدواوين، ووضع قواعد تفريق الأموال وحاسب الولاة، وحكم بالعدل والشورى، ولم تكن لحكمه غاية غير تحقيق مصالح المسلمين واعلاء كلمة الله والعطف على الرعية، متبعا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخليفته أبي بكر ^(٨٦). إذن فبوسعنا القول - أن حكم الفاروق كان جديدا وفريدا فيما أضافه إلى النمط الجديد الذي أرسى قواعده في الجزيرة العربية، نبي الاسلام عليه الصلاة

^(٨٤) المرجع السابق نفس الصفحة .

^(٨٥) المرجع السابق ص ٢٠ (انظر شعر الخطيب: لم يؤثر بك بها إذ قدموك لها لكن لأنفسهم كانت بها الأثر).

^(٨٦) الرئيس ، محمد ضياء الدين - النظريات السياسية الاسلامية ص ١٨١

والسلام، وخليفته أبي بكر الصديق، فتأسست بهذا دولة الخلفاء الراشدين الإسلامية، وهذا يؤكد أن بيعة الصديق وبيعة الفاروق، رغم كل الظروف التي أحاطتهما، لم يؤديا إلا إلى خير. ومن هنا فاختلاف شكل البيعة وأسلوب توليه الخلفاء الراشدين لم يؤثر على القواعد والمبادئ التي من أجلها جاءوا ومن أجلها رحلوا.

فبعد أن طعن عمر طلبوا إليه أن يعهد أو يستخلف، ويذكر الطبري رد عمر،: "ان استخلف فقد استخلف من هو خير مني (يريد أبا بكر) وان أترك فقد ترك من هو خير مني (يريد الرسول صلى الله عليه وسلم)، ولن يضيع الله دينه"^(٨٧) ووضعنا الفاروق أمام طريقة أخرى لاختيار الخليفة، فقد اختار ستة من الصحابة هم: علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وعبدالرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، ودعاهم إليه إلا طلحة، إذ كان غائبا، وقال لهم: "... فإذا مت فتشاوروا ثلاثة أيام، وليصلّ بالناس صهيّب، ولا يأتين اليوم الرابع إلا وعليكم أمير منكم، ويحضر عبدالله بن عمر مشيرا ولا شيء له في الأمر"^(٨٨) وعندما نقرأ في كتب التاريخ الإسلامي يمكننا أن نتعرف على ملامح المنهج الذي وضعه الفاروق حتى لا تتفرق الكلمة، فقد روى ابن سعد أن الفاروق دعا أصحاب الشورى وقال لهم: تشاوروا في أمركم، فإن كان اثنان واثان فارجعوا في الشورى، وإن كان أربعة واثان فخذوا طف (جانب) الأكثر، وإن اجتمع رأي ثلاثة وثلاثة، فاتبعوا طف عبدالرحمن بن عوف واسمعوا وأطيعوا"^(٨٩). ثم أرسل إلى أبي طلحة، قبل أن يموت بوقت قصير فقال: يا أبا طلحة كن في خمسين من قومك من الأنصار مع هؤلاء نفر أصحاب الشورى، فلا تتركهم يمضي اليوم الثالث حتى يؤمروا أحدهم، اللهم أنت خليفتي عليهم"^(٩٠).

(٨٧) الطبري - تاريخ الأمم والملوك ج ٥ ص ٣٤.

(٨٨) حسن، حسن إبراهيم - تاريخ الإسلام ج ١ ط ٩ ص ٤٤٤.

(٨٩) ابن سعد - الطبقات الكبرى ج ٣ ص ٦١.

(٩٠) المرجع السابق نفس الصفحة.

كانت تلك هي الضوابط التي وضعها الفاروق تجنباً للاختلاف والشفاق المذموم. فما الذي فعله أولئك الرهط من أهل الشورى ؛ نجد في كتب التاريخ أن مافعلوه لم يشر إليه عمر، ولم يجعله ضمن ضوابطه، فبينما حدد أبابكر شخص خليفته بالاسم وأتم مراسم الترشيح والبيعة الخاصة أو الصغرى متمثلة في إقرار " الاستخلاف " من الرأي العام، نجد أن عمر بن الخطاب قد أوكل الأمر لأولئك الرهط من المبشرين بالجنة ليختاروا أحدهم .

يخبرنا الامام البخاري في صحيحه أن الرهط الذين ولاهم عمر اجتمعوا فتشاوروا، فقال لهم عبدالرحمن بن عوف : لست بالذي أنافسكم في هذا الأمر، ولكنكم ان شئتم اخترت لكم منكم، فجعلوا ذلك إلى عبدالرحمن بن عوف، وحينئذ مال الناس عليه يشاورونه. وواصل هو الليل بالنهار خلال الأيام الثلاثة يشاور الناس ويشاور الرهط، فدعا إليه الزبير وسعدا، ثم دعا عليا فاجاه حتى ساعة متأخرة من الليل، ثم قام علي من عنده وهو على طمع، وقد كان عبدالرحمن يخشى من علي شيئا، ثم دعا عثمان فاجاه حتى فرق بينهما المؤذن بالصبح.

وبعد صلاة الصبح طلب حضور الناس، فلما اجتمعوا، تشهد عبدالرحمن بن عوف ثم قال : أما بعد ! يا علي إني قد نظرت في أمر الناس فلم أرهم يعدلون بعثمان، فلا تجعل علي نفسك سيلا، وقال لعثمان : أبايعك على سنة الله ورسوله والخليفتين من بعده، فبايعه عبدالرحمن، وبايعه الناس المهاجرون والأنصار، وأمراء الاجتهاد والمسلمون^(٩١)

وتزداد ملامح الصورة وضوحا بما أورده الطبري من تفاصيل حول هذه المسألة، فيخبرنا أولا بأن عمر بن الخطاب قد فكر في رجلين رحلا عن الدنيا، عندما طلب منه أن يستخلف وهو جريح : " لو كان أبو عبيدة بن الجراح حيا لاستخلفته، فإن سألتني ربي قلت سمعت نبيك يقول أنه أمين هذه الأمة، ولو كان سالم مولى أبي حذيفة

(٩١) صحيح البخاري - ج ٩ ص ٨٧ .

حيا لاستخلفته، فإن سألني ربي قلت سمعت نبيك يقول ان سالما شديد الحب لله".
ويخبرنا ثانيا أن الفاروق رفض رفضا قاطعا استخلاف ابنه عبدالله : " بحسب آل عمر
أن يحاسب منهم رجل واحد " (٩٢)

أما مادار في اجتماع الخمسة الذين غاب عنهم سادسهم طلحة بن عبدالله
وحضر معهم عبدالله بن عمر، فقد تنافس القوم وكثر بينهم الكلام، وحذرهم أبو طلحة
أن يتجاوزوا الموعد الذي حدده عمر. لكن عبدالرحمن بن عوف أخرج الناس من هذا
المأزق واقترح عليهم اقتراحا يمنع هذا التنافس فقال لهم : " أيكم يخرج نفسه منها
ويتقلدها على أن يوليها أفضلكم ؟"، فلم يجبه أحد، فقال : " أنا أخلع منها نفسي"،
فرضي القوم بذلك وعلى ساكت، فقال له : " ماتقول يا أبا الحسن ؟ " قال :

"أعطني موثقا لتؤثرن الحق ولا تتبع الهوى، ولا تخص ذا رحم لرحمه، ولا تألوا
الأمة " فقال : " أعطوني موثيقكم على أن تكونوا معي على من بد ل وغير، وأن ترضوا
من اخترت لكم على ميثاق الله، ألا أخص ذا رحم ولا آلو المسلمين " فأخذ منهم
ميثاقا وأعطاهم مثله. ويدافع الطبري بعد ذلك عن كل الخطوات التي خطاها
عبدالرحمن بن عوف والتي انتهت بذلك الاجتماع الذي أعقب صلاة صبح اليوم
الرابع، والذي يشبه إلى حد ما اجتماع السقيفة من حيث:

١- حدة الحوار الذي بدأه عبدالرحمن بقوله : أيها الناس، ان الناس قد أحبوا أن
يلحق أهل الأمصار بأمصارهم وقد علموا من أميرهم.. فقال سعيد بن زيد : إنا
نراك لها أهلا، فقال أشيروا على بغير هذا، فقال عمار بن ياسر : إن أردت ألا
يختلف المسلمون فبايع عليا، فقال المقداد بن الأسود : " صدق عمار ; إن
بايعت عليا قلنا سمعنا وأطعنا " فقام عبدالله بن أبي سرح وقال : " إن أردت ألا
تختلف قريش فبايع عثمان " فقال عبدالله بن أبي ربيعة : " صدق عبدالله إن

(٩٢) الطبري - تاريخ الأمم والملوك ج ٥ ص ٣٤

بايعت عثمان قلنا سمعنا وأطعنا"، فشتم عمار ابن أبي سرح وقال له: "متى كنت تنصح المسلمين" (٩٣)

٢- الانقسام إلى مهاجرين وأنصار يوم السقيفة، قابله بوادر الانقسام بين أنصار علي وأنصار عثمان؛ فتكلم بنو هاشم وبنو أمية، فقال عمار: ان الله عز وجل أكرمنا بنبيه، وأعزنا بدينه، فأني تصرفون هذا الأمر عن أهل بيت نبيكم، فقال رجل من مخزوم: لقد عدت طورك يا بن سمي، وما أنت وتأمّر قريش لأنفسها. فقال سعد بن أبي وقاص: "يا عبد الرحمن إفرغ قبل أن يفتتن الناس". فقال عبد الرحمن: "إني قد نظرت وشاورت، فلا تجعلن أيها الرهط على أنفسكم سبيلاً"، ثم دعا علياً فقال له: "عليك عهد الله وميثاقه لتعملن بكتاب الله وسيرة رسوله وسيرة الخليفين من بعده" قال: أرجو أن أفعل وأعمل بمبلغ علمي وطاقتي. ثم دعا عثمان وأعاد عليه ما قال لعلي، فقال: نعم، فبايعه. وهنا يذكر الطبري أن علياً رضي الله عنه غضب مما حصل. (٩٤)

٣- انتهاء المناقشات والمشاورات والمناظرات باختيار شخصي حظي بموافقه أهل الاختيار ثم ببيع من قبل الأمة، هو عثمان بن عفان وإن اختلف عن سابقه في الخطبة التي بدأ بها خلافته والتي اشتملت على بعض النصائح المتعلقة بالدين ولم يوضح فيها الخط العام لسياسته كما فعل الصديق والفاروق.

٤- شعور علي بن أبي طالب رضي الله عنه عقب البيعتين واحساسه بأنه سلب حقاً هو أهل له، فقد كان على هو المقدم في بني هاشم، لسبقه في الدين وإخلاصه وتضحيته في سبيل نصرته هذا الدين.

ولم ينكر أحد مكانة علي بن أبي طالب ولا أهليته، حتى رغم صغر سنه، ومافعله سيفه في صفوف الكفار خلال الدعوه للإسلام، فقد أعلن عمر في خطبه له -

(٩٣) المرجع السابق جـ ٥ ص ٣٤ - ٣٥ ، ٣٦.

(٩٤) المرجع السابق ص ٣٧ ، ٣٨ - ١٤.

معللاً أحداث السقيفة - أن علياً قد تخلف عنهم هو والزبير ومن كان معهما إلى فاطمه، وإن الظرف كان دقيقاً يتطلب حلاً حاسماً عاجلاً.^(٩٥) أما أحداث بيعة عثمان فيميل الطبري إلى أن مشاورات عبدالرحمن بن عوف انتهت بترجيح كفة عثمان، وذلك في قول ابن عوف: يا علي، لاتجعل علي نفسك سبيلاً، فإنني قد نظرت وشاروت الناس فإذا هم لا يعدلون بعثمان.^(٩٦) كما أن للباقلاني رأياً مشابهاً في هذه البيعة وملاساتها مؤكداً صحة عقد عبدالرحمن لعثمان الذي بني على التشاور والإجماع، وينفي ما يروي عن قول علي لعبد الرحمن لما عقد لعثمان: "أعذر هذا يا عبدالرحمن؟" بقوله إن هذه من الوسوس وحديث النفس لأن الثابت أن علي بايع عثمان.

ويفسر لنا الباقلاني ذلك الالتباس الذي اكتنف صيغة العقد التي ألقاها على كل من علي وعثمان، فتحفظ الأول، ووافق الثاني، وذلك بإسقاط التعلق بهذه الصيغة لأنها من أخبار الآحاد، فلا يستقيم أن صيغة تنص على تقليد الخليفين، يكتفي إزاءها على بن أبي طالب - بعلمه وفقهه - بالتحفظ، دون أن يعلن أن هذا حرام في الدين لا يحل فعله. فلا يليق أن نطعن على الصحابة بشيء تضيفه إليهم. أما إذا كانت هذه الرواية صحيحة، فإن الباقلاني يفسرها بأن عبدالرحمن أراد بسنة الشيخين السيرة بالعدل والانصاف لا اتباعها على التقليد في الأحكام. وأنه لم يكن على شك في أن علياً سيحكم بالانصاف والعدل، إن صار الأمر إليه، وإنما قال ذلك على مذهب التقرير له والتأكيد والتبرئة، ليقع الرضا من الجماعة، وتزول الفتنة، ويستميل بذلك قلوب السامعين له. فيكون عبدالرحمن مصيباً في اشتراطه وتقريره وتأكيد الأمر، ويكون علي مصيباً في الامتناع منه، ويكون عثمان مصيباً أيضاً في قبول الاشتراط لما علمه من أن عبدالرحمن ماقصد إلا التأكيد والتقرير واشتراط السيرة بالعدل.

^(٩٥) المرجع السابق ج ٣ ص ٢٠٠.

^(٩٦) المرجع السابق ج ٥ ص ٣٨.

ويدل على ذلك ويؤكد علمنا وعلم سائر الناس أن أحكام أبي بكر وعمر في كثير من الفقهيات مختلفة، كتوريث الجد والمفاضلة في العطاء من عمر، وتسوية أبي بكر بين الناس فيه، وغير ذلك، وإن عثمان لا يمكنه ولا يجوز أن يحكم بحكميهما المختلفين، فدل ذلك على أنه إنما أراد اشتراط السيرة بالعدل والانصاف^(٩٧)

وهاهي تأتي لعلي بن أبي طالب في ظروف بالغة السوء وجو مشحون بالفتنة التي لا يست وأعقب مقتل عثمان، فما أكبر الفرق بين الظروف التي ولي علي فيها الخلافة، وبين الظروف التي ولي فيها كل من الثلاثة السابقين ففي أمر أبي بكر، كان بعض الاختلاف في بادئ الأمر، ثم اجتمعوا على توليته، وفي أمر عمر لم يكن ثمة خلاف، بعد استخلاف الصديق له عن مشورة ورضا من كبار المهاجرين والأنصار. ولما توفي عمر أنتخب عثمان بمقتضى قانون الشوري الذي سنه عمر، وعقب ذلك كانت البيعة العامة.

وعلى الرغم من أن العقد الذي عقد لعلي بن أبي طالب يعتبر من أصح العقود وأثبتها، لأن المعقود له أفضل من بقي. إلا أن البيعة قد تمت له في ظروف الفتنة التي أدمت تاريخ المسلمين وبثت الفرقة في صفوفهم، وجعلت لخلافه علي شكلا مغايرا لمن سبقوه.

فها هو يقول - إن صحت رواية الدينوري - عقب البيعة لابنه الحسن: " وأيم الله يا بني مازلت مبغيا علي منذ هلك جدك"^(٩٨) وذلك بعد أن عاتبه الحسن لتسرعه في قبول البيعة التي امتنع عنها فريق من الصحابة.

مع أن رواية الطبري تذكر رفض علي بيعة من جاءوا يدقون بابه من الثوار، ففي نقل، يقول لهم: " لاتفعلوا، فإني أكون وزيرا خير من أن أكون أميرا فقالوا: لا والله

^(٩٧) موسى ، محمد يوسف - نظام الحكم في الاسلام ص ١١١ - ١١٢

^(٩٨) الدينوري - الإمامة والسياسة ج ١ ص ٤٩

مانحن بفاعلين حتى نبايعك، قال : ففي المسجد، فإن بيعتي لاتكون خفيا، ولاتكون إلا عن رضا المسلمين".

وفي نقل آخر ساقه الطبري : " بقيت المدينة بعد قتل عثمان خمسة أيام أميرها الغافقي بن حرب يلتمسون من يجيئهم إلى القيام بالأمر فلا يجدونه : يأتي المصريون عليا فيختبئ منهم، فإذا لقوه باعدهم وتبرأ منهم ومن مقاتلهم مرة بعد مرة. ويطلب الكوفيون الزبير فلا يجدونه. فأرسلوا إليه حيث هو رسلا فباعدهم وتبرأ من مقاتلهم. ويطلب البصريون طلحة، فإذا لقيهم باعدهم وتبرأ من مقاتلهم. فبعثوا إلى سعد بن أبي وقاص وقالوا : إنك من أهل الشورى فرأينا فيك مجتمع، فأقدم نبايعك. فبعث إليهم أني وابن عمر خرجنا منها، فلاحاجه لي فيها... ثم أنهم أتوا ابن عمر عبدالله فقالوا : أنت ابن عمر فقم بهذا الأمر فقال : ان لهذا الأمر انتقاما والله لا أتعرض له فالتمسوا غيري^(١٩). وفي نقل آخر للطبري عن الشعبي قال : أتى الناس عليا وهو في سوق المدينة وقالوا له : أبسط يدك نبايعك. قال: لاتعجلوا، فإن عمر كان رجلا مباركا، وقد أوصى بها شوري، فأمهلوا يجتمع الناس ويتشاورون. فارتد الناس عن علي. ثم قال بعضهم : إن رجع إلى أمصارهم يقتل عثمان ولم يقم بعده قائم بهذا الأمر لم نأمن اختلاف الناس وفساد الأمة. فعادوا إلى علي، فأخذ الأشر بيده، فقبضها علي، فقال : أبعد ثلاثة ؟ أما والله لئن تركتها لتعصرن عينيك عليها حيناً فبايعته العامة. وأهل الكوفة يقولون : أول من بايعه الأشر. وروي سيف عن أبي حارثة محرز العبشمي وعن أبي عثمان يزيد بن أسيد الغساني قالا : لما كان يوم الخميس على رأس خمسة أيام من مقتل عثمان جمعوا أهل المدينة، فوجدوا سعدا والزبير خسارجين ووجدوا طلحة في حائط له.. فلما اجتمع لهم أهل المدينة قال لهم أهل مصر : أنتم أهل الشورى وأنتم تعتقدون الامامة وأمركم عابر على الأمة، فانظروا رجلا تنصبونه ونحن لكم تبع فقال

^(١٩) الطبري - أبو جعفر بن جرير - تاريخ الطبري ج ٥ ص ١٥٥.

ملحوظة : هذا النقل عن سيف بن عمر التميمي ، وسيف هذا متهم بالكذب كما جاء في اللسان والميزان وذكر ذلك في العواصم من القواصم ص ١٤٧. "المؤلف"

الجمهور : على بن أبي طالب نحن به راضون..... فقال علي : دعوني والتمسوا غيري..... فقالوا : نشدك الله، ألا ترى الفتنة ؟ ألا تخاف الله ؟ فقال : ان أجبتمكم ركبت بكم ما أعلم، وان تركتموني فإنما أنا كأحدكم، إلا أنني اسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم. ثم افترقوا على ذلك واتعدوا الغد (أي يوم الجمعة) فلما أصبحوا من يوم الجمعة حضر الناس المسجد وجاء علي حتى صعد المنبر فقال : " يا أيها الناس عن ملأ واذن. ان هذا أمركم، ليس لأحد فيه حق إلا ان أمرتم. وقد افترقنا بالأمس على أمر. فإن شئتم قعدت لكم، وإلا فلا أجد على أحد " فقالوا "نحن على ما فرقناك عليه بالأمس" (١٠٠)

ان من يتابع ذلك الجرح الذي فتح في مجتمع المسلمين وجسم الاسلام من نحو ألف وأربعمائة سنة، يجد أنه مازال ينزف إلى الآن، هكذا أردنا، وهكذا أراد غيرنا لنا. لقد كثرت الروايات، وكثرت أيضا التساؤلات حول مسألة الحكم في الاسلام، وأسلوب البيعة، وكانت شخصية (علي بن أبي طالب) هي محور الروايات وموضع التساؤلات وجاءت بيعته لتنتشر على صفحات التاريخ الاسلامي ألوانا متباينة من الخلافات، على الرغم من أن عقد تلك البيعة - كما سبق أن ذكرنا - من أصح العقود وأثبتها، لأن المعقود له أفضل من بقي، ولأن البيعة تمت له من أهل المدينة أو أكثرهم، وأهل المدينة هم الذين بايعوا الخلفاء الثلاثة قبله ثم تابعهم سائر الأمصار، والسبب أنها تمت في ظروف الفتنة، فهل كان لعلي بن أبي طالب دور في هذه الفتنة ؟ ولنكن أكثر تحديدا هل أتهم علي في مقتل عثمان ؟ يجيب محمد بن سيرين بقوله : "ما علمت أن عليا أتهم في دم عثمان حتى يبيع ! فلما يبيع اتهمه الناس وذلك أمر مركوز في الطبائع!" (١٠١)

ومن أجل هذا الأمر المركوز في الطبائع ضاعت الحدود بين الخلاف المحمود والخلاف المذموم وأدى هذا الضياع إلى حجب الرؤيا الصحيحة عن الكثير من

(١٠٠) المرجع السابق ج ٥ ص ١٥٦

(١٠١) ابن العربي - العواصم من القواصم ص ١٤١ .

الفقهاء والمفكرين والمؤرخين والمحدثين، فنقرأ على سبيل المثال لابن قتيبة الدينوري في كتابه الامامة والسياسة، ما كتبه سعد بن أبي وقاص رداً على سؤال عمرو بن العاص له عن قتل عثمان بقوله: "..... قتل بسبب سلته عائشه، وصقله طلحه وسمه ابن أبي طالب...." (١٠٢)

وعلى الرغم مما ذكره الطبري والدينوري والسيوطي وغيرهم عن أمور استحدثها عثمان في الدين لم يسبق بها في عهد الرسول ولا في عهد أبي بكر وعمر، فهو أول من أقطع القطائع، وأول من خفض صوته بالتكبير، وأول من أمر بالأذان يوم الجمعة، وأول من قدم الخطبة في العيد على الصلاة، وأول من فوض الناس اخراج زكاتهم، وأول من أخذ الزكاة على الخيل، وكان النبي قد أعفى من زكاة الخيل والرقيق، وأول من حمى الحمى. يقول بعض أنه حمى الحمى لإبل الصدقة وإبله وخيله وإبل بني أمية وخيلها.. كذلك أخذ المسلمون على عثمان أنه أعاد عمه الحكم بن العاص وأهله إلى المدينة، وكان الرسول قد أخرجهم منها بسبب إيذاء الحكم للرسول. كما نقم المسلمون على عثمان أنه عزل ولادة عمر عن الأمصار وولاهها ذوي قرباه ومن بينهم وبينه صلة.

وعلى الرغم من اضطراب عثمان - وهو صحابي جليل وخليفة للمسلمين - إلى تبرير سياسته أمام جمهور المسلمين، وكون تبرير بعضها كافياً لبيان صحتها. غير أن الدعاية السيئة التي قامت ضده كثيراً ما كانت تغلب على حججه وأدلته، وأيضاً تبريره لبعض سياسته الآخر جاء ضعيف الحجة، لم يقتنع به شيوخ الصحابة ولم يخله من لومهم واعتراضهم عليه^(١٠٣) فهل يعني هذا أن الصحابة كانوا راضين بقتل عثمان، لأنهم تركوه ولم يدافعوا عنه، وهل يمكن أن يصل الحد - وفقاً للدينوري في الامامة والسياسة - إلى أن يتهم الحسن رضي الله عنه أباه كرم الله وجهه في هذا الحوار الغريب بينهما: يقول الحسن: أما والله كنت أمرتك فعصيتني، فقال له علي: وما

(١٠٢) الدينوري - الامامة والسياسة ج ١ ص ٤٤ .

(١٠٣) حسن، إبراهيم حسن - تاريخ الاسلام ج- ١ ص ٢٦٤ - ٢٦٥

أمرتني به فعصيتك فيه ؟ قال : أمرتك أن تركب رواحلك، فتحلق بمكة المشرفة، فلا تهم به، فعصيتني، وأمرتك حين دعيت إلى البيعة أن لاتبسط يدك إلا على بيعة جماعة فعصيتني، وأمرتك حين خالف عليك طلحة والزبير أن لاتكرههما على البيعة، وتخلي بينهما وبين وجههما، وتدع الناس يتشاورون عاما كاملا، فوالله لو تشاوروا عاما مازويت عنك، ولا وجدوا منك بدا، وأنا آمرك اليوم أن تقيلهما بيعتهما، وترد إلى الناس أمرهم، فإن رفضوك رفضتهم، وإن قبلوك قبلتهم، فإني والله قد رأيت الغدر في رؤسهم، وفي وجوههم النكت والكراهية. فقال له علي : لا والله يابني، ولكن أقاتل بمن أظنني من عصاني. فقال له الحسن : وإيم الله يأبى ليظهرن عليك معاوية لأن الله تعالى قال " ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا " فقال علي : يابني، والله ماظلمناه، ولا أمرنا، ولا نصرنا عليه، ولا كتبت فيه إلى أحد سوادا في بياض، وإنك لتعلم أن أباك أبرأ الناس من دمه ومن أمره. فقال له الحسن : دع عنك هذا، والله إنني لأظن، بل لا أشك أن ما بالمدينة عاتق ولا عذراء ولا صبي إلا وعليه كفيل من دمه. فقال : يابني إنك لتعلم أن أباك قد رد الناس عنه مرارا، وقد أرسلتكما جميعا بسيفيكما لتنصراه وتموتا دونه، فنهاكما عن القتال، ونهى أهل الدار أجمعين. وإيم الله لو أمرني بالقتال لقاتلت دونه، أو أموت بين يديه. قال الحسن : دع عنك هذا، حتى يحكم الله بين عباده يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون^(١٠٤).

نعم، لقد ذكرت بعض كتب التاريخ موقف الحسن الرافض^(١٠٥) لكن بصيغ يليق بعضها بحفيد بيت النبوة عندما يخاطب إمام المتقين - وإن شط بعضها كما شطت صيغة الدينوري - فنجد هذه الصيغة مثلاً عند (ابن كثير) : يقول الحسن : يأبى قد كنت أنهاك عن هذا، قال : يابني إني لم أر أن الأمر يبلغ هذا^(١٠٦)

^(١٠٤) الدينوري - الامامة والسياسة ج ١ ص ٥٠.

^(١٠٥) ابن كثير ج ٧ ص ٣٣٣ - ٣٣٤ ، ابن الأثير ج ٢ ص ١١٣-١١٤ ، الطبري ج ٥ ص ١٩٦ ، ابن خلدون ص ١٥٧ .

^(١٠٦) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٣ ص ٢٤٠

من الواضح أن الحسن كان حريصا على سلامة وكرامة والده واتفق معه في ذلك عمه عبدالله بن عباس حين قال لعلي: "أطعني وأدخل دارك، والحق بمالك بينبع، واغلق بابك عليك، فإن العرب تجول جولة وتضطرب ولا تجد غيرك، فإنك والله إن نهضت مع هؤلاء اليوم ليحملنك الناس دم عثمان غدا"^(١٠٧)

من هذا الكلام الذي قاله عبدالله بن عباس، وقت الفتنة، والكلام الذي قاله الحسن بن علي يمكن أن نستنتج أن أقرب الأقربين من سيدنا علي بن أبي طالب قد أشفقوا عليه من أن يتهم بقتل سيدنا عثمان بن عفان. فهو لم يسلم بالفعل من هذا الاتهام بدليل ما ذكر عن دفعه لهذا الاتهام مثل قوله في "نهج البلاغة": "والله دفعت عنه". وقد نقل البلاذري في كتابه: "أنساب الأشراف" ١٠٣/٥ عن المدائني عن سلمة بن عثمان عن علي بن زيد عن الحسن قال: "دخل علي بن أبي طالب على بناته، وهن يمسحن عيونهن فقال: مالكن تبيكين؟ قلن: نبكي عثمان. فبكي وقال: ابكين."

وروى ابن السمان عن قيس بن عباد قال: سمعت عليا يوم "الجمل" يقول: "اللهم إني أبرأ إليك من دم عثمان، وقد طاش عقلي يوم قتل عثمان، وأنكرت نفسي، وجاوزني للبيعة فقلت: ألا تستحي من الله أن أبايع قوما قتلوا رجلا قال له رسول الله: ألا استحي من رجل تستحي منه الملائكة" رواه مسلم^(٥٢). وقد جاء في العقد الفريد لابن عبد ربه عبارة تصور موقف علي من مقتل عثمان أحسن تصوير قال سعيد الخزاعي:

لقيت عليا بعد الجمل، فقلت له: إني سائلك عن مسألة كانت منك ومن عثمان، فإن نجوت اليوم نجوت غدا إن شاء الله قال: سل عما بدا لك، قلت أخبرني أي منزلة وسعتك إذ قتل عثمان ولم تنصره؟! قال: ان عثمان كان إماما وانه نهى عن

^(١٠٧) الطبري: ج ٥ ص ١٦٠، ابن الأثير ج ٣ ص ١٠١ (الكامل).

^(٥٢) رواه مسلم في صحيحه

القتال، وقال : من سل سيفه فليس مني !! فلو قاتلنا دونه عصيناه. قال : فأبي منزلة وسعت عثمان إذ استسلم؟ قال : المنزلّة التي وسعت ابن آدم إذ قال لأخيه : (لئن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين)^(١٠٨)

وقال سليط بن أبي سليط : نهانا عثمان عن قتالهم، فلو أذن لنا لضربناهم حتى نخرجهم عن أقطارنا.^(١٠٩)

وقال عبدالله بن عامر بن ربيعة : كنت مع عثمان في الدار فقال : أعزم على كل من رأى أن لي عليه سمعا وطاعة إلا كف يده وسلاحه، فإن أفضلكم غناء من كف يده وسلاحه.^(١١٠)

وقال عثمان للذين عنده في الدار من المهاجرين والأنصار، فيهم عبدالله بن عمر وعبدالله بن الزبير والحسن والحسين ومروان وأبو هريرة : " أقسم على من لي عليه حق أن يكف يده وأن ينطلق إلى منزله " وقال لرفيقه : " من أعمد سيفه فهو حر "^(١١١) فلا على ولا أحدم من الصحابة متهم بقتل عثمان الذي افتدي دماء أمته بدمه مختارا ، فأوجد موقفا اختلفت فيه الآراء ما بين مستسلم أو مستنصر، وقد أجازت بعضها الاستسلام إقتداء بفعل عثمان وبتوصية الرسول عليه الصلاة والسلام - في أحوال الفتنة - بقوله: " ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي. ومن يشرف له تستشرفه. ومن وجد ملجأ أو معاذا فليعذبه "^(١١٢) أما عن التساؤل عما إذا كان لعلي بن أبي طالب دور في تلك الفتنة فيدحضه ذلك الحوار

^(١٠٨) ابن العربي - العواصم من القواصم ص ١٤٠ - ١٤١ حاشية .

^(١٠٩) الحافظ بن عبدالب - الاستيعاب (ج ٢ ص ١١٨ - ١١٩ هامش الإصابة) من حديث ابن سيرين عن سليط . وأورده الحافظ ابن حجر مختصرا في الإصابة (ج ٢ ص ٧٢).

^(١١٠) الطبري ج ٥ ص ١٢٧ .

^(١١١) الحافظ بن كثير - البداية والنهاية ج ٧ ص ١٨١ .

^(١١٢) رواه الامام البخاري في صحيحه عن أبي هريرة في كتاب المناقب وفي كتاب الفتن .

الذي دار بين علي والثوار - وهو مجمع عليه في كل الروايات - الذين عادوا إلى المدينة بعد أن اكتشفوا كتابا بلسان عثمان وعليه خاتمه إلى عامل مصر أن يصلبهم ويقطع أيديهم وأرجلهم. فأتوا عليا فقالوا له : ألم تر إلى عدو الله كتب فينا بكذا ؟ وقد أحل الله دمه. فنهرهم علي وقال لهم : إن عثمان ما كان عدو الله، وما بقى على الأرض اليوم من هو أتقى من عثمان. فأخبروه بقصه غلام عثمان، وقدموا له كتاب عثمان إلى عامله في مصر. وقالوا له: فقم معنا إليه. قال : والله لا أقوم معكم. قالوا له: فلم كتبت إلينا ؟ قال : والله ما كتبت إليكم. فنظر بعضهم إلى بعض!!^(١١٢)

وعندما كان وفد مصر يكلم عليا، أقبل وفد الكوفة ووفد البصرة... وجاءت الأعراب من البوادي. رجعوا جميعا إلى المدينة كأنما كانوا على ميعاد. فقال لهم علي: "كيف علمتم يا أهل الكوفة وبأهل البصرة بما لقي أهل مصر وقد سرتهم مراحل ثم طويتم نحونا ؟ هذا والله أمر أبرم بالمدينة " فقالوا : ضع الأمر كيف شئت، لاحاجه لنا في هذا الرجل، فليعتزلنا"^(١١٣)

لقد كان عهد عثمان مدخلا لأفكار غلاظ دخلت إلى المسلمين، ولم يكن لعثمان أو لضعفه دخل في كل ما حدث.... كانت الحوادث تتلاحق والحياة الإسلامية تتضخم، وأمم شتى تدخل الإسلام وعلي الرغم من ضعف عثمان وكبر سنه وتركه الأمر لنفر من خاصة أقربائه، وعلي الرغم من احساس قلة من خلص الصحابة أن الأمر نزع من علي ليعطى للصاحب الأول ثم للصاحب الثاني فهاهو رباني الأمة وعالمها راض عن الشيخ الثالث. ولكن جمهور الناس لا يرضى، وشتات من اليهود - قد آمنوا نفاقا - لا يرضون. وسواء أكان عبدالله بن سبأ حقيقة تاريخية أم لم يكن، فقد كان لليهود المستسلمة دخل في الفتن.. " ولولا الاسراع بعقد البيعة لعلي لجرى علي من

^(١١٢) الطبري ج ٥ ص ١٠٨ .

^(١١٣) الطبري - ج ٥ ص ١٠٥

بها من الأوباش مالا يرقع خرقه. ولكن عزم عليه المهاجرون والأنصار، ورأى
فرضا عليه، فانقاد إليه".^(١١٤)

ومع انه كان أفضل الصحابة في ذلك الوقت وأحقهم بالخلافة إلا أن الظروف
كانت غير مواتية، وقد بايعه أهل المدينة، ماعدا فريق من الصحابة امتنعوا عن المبايعة.
وكان من المبايعين الثوار الذين خرجوا على عثمان واشترك بعضهم في دمه. ثم أيد
بيعة على أهل الحجاز وأهل مصر وأهل العراق، ولكن أهل الشام بقيادة معاوية، امتنعوا
عن المبايعة، مطالبين بالقصاص من قتلة عثمان. وقد عد على خلاف معاوية بغيا
وخروجاً عن طاعته لأنه رأى أن بيعته انعقدت بمن بايع فلزمت من لم يبايع.^(١١٥)

كما انه كان يعتقد أن خلافته صحيحة وقد انعقدت بيعة من في المدينة فقد
رأى واجبا عليه أن يقوم بتوحيد الدولة واخضاع الخارجين عليه، فجرت المواقع
المعروفة بينه وبين بعض الصحابة الذين رحلوا إلى العراق، وبينه وبين معاوية، وبينه
وبين الخوارج أيضا.^(١١٦)

وهذا ما أشار إليه الدكتور عبدالرزاق السنهوري، باعتبار ان خلافة علي بن أبي
طالب هي الخلافة الراشدة الرابعة الصحيحة* - في مقابل الخلافة الناقصة - فالخليفة
الراشد على لم يقبل خروج جزء من دار الاسلام عن سلطته، وبدون ذلك لا يمكن تبرير
الحرب التي شنها على، أولا ضد طلحة والزبير وعائشة ثم ضد الخوارج وأخيرا ضد
معاوية^(١١٧)، لأن إعلان الحرب على جماعة من المسلمين لا يبررها إلا المبدأ الشرعي
بأن سلطة حكومة الخليفة الصحيح يجب أن تشمل جميع الأقاليم التي تضمها دار

^(١١٤) أبوبكر بن العربي - العواصم من القواصم ص ١٤٧.

^(١١٥) الخضرى، محمد - اتمام الوفاء في سيرة الخلفاء ص ٢١٣ - ٢١٣.

^(١١٦) الرئيس، محمد ضياء الدين - النظريات السياسية الاسلامية ص ١٨٣.

* (الخلافة الصحيحه تؤسس على انتخاب حقيقي وعقد بيعة صحيح أما الخلافة الناقصة فتقوم على أسس
غير صحيحة وعقد بيعة فاسد لوقوع الاكراه).

^(١١٧) السنهوري، عبدالرزاق - فقه الخلافة وتطورها ص ١٢٨.

الاسلام، وان أي أمير مسلم لا يخضع للولاية العامة لحكومة الخليفة يعتبر ثائرا يجب إعلان الحرب عليه. وعلى المسلمين الذين يكونون في صف الخليفة الراشد واجب أن يقاتلوا معه، أما الذين يخضعون لحكم المعارضين له فعليهم واجب التخلي عن الثائر والانضمام إلى الخليفة الصحيح^(١١٨) ويرى أهل السنة أن خلافة علي بن أبي طالب صحيحة، لأن البيعة تمت له من أهل المدينة أو أكثرهم، وأهل المدينة هم الذين بايعوا الخلفاء الثلاثة قبله ثم تابعهم سائر الأمصار، ولأن عليا كرم الله وجهه كان أفضل الصحابة إذ ذاك وأكملهم شروطا ومن المهاجرين الأولين الذين أظهر الله الاسلام على أيديهم، ولقرايته من الرسول عليه الصلاة والسلام، وبناء على ذلك فهم يعتبرونه الخليفة الرابع من الخلفاء الراشدين. وجمهور المعتزلة يتفقون أيضا مع أهل السنة في ذلك، ماعدا اثنين منهم خالفا في الرأي، وهما أبو بكر الأصم وهشام بن عمر الفوطي لأنهما يريان أن الخلافة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيها. وقد نقل عن هشام الفوطي قوله: "ان الامامة لا تنعقد في أوقات الفتنة والخلاف وذلك لعدم تحقق بيعة الأمة بأسرها"^(١١٩)

وعلى لم تجمع عليه الأمة كما أجمعت على الخلفاء الثلاثة قبله. بل ذهب الأصم والهشامية إلى اعتبار معاوية الخليفة أو الامام الرابع حيث اجتمعت عليه الأمة في نظرهما - عام الجماعة - مع انه من الصعب القول بأن الأمة جميعها كانت راضية باقتناع عن خلافة معاوية، وانما كانت المسألة تسليما بالأمر الواقع، ولم تكن هناك مبايعة عامة بالاختبار.^(١٢٠)

ويعترف الخوارج أيضا بصحة خلافة علي، وانعقاد بيعته، وكانوا مواليين له وعملوا تحت لوائه، ولكنهم خرجوا عليه بعد التحكيم لرفضه تحقيق رغبتهم في مواصلة القتال على الرغم من أنهم هم الذين طلبوا منه قبول التحكيم.

(١١٨) الماوردي، الأحكام السلطانية ص ٤٧ - ٥٠.

(١١٩) الشهرستاني، الملل والنحل طبعة مصر - الأزهر ج ١ ص ١٠٩.

(١٢٠) الرئيس، محمد ضياء الدين - النظريات السياسية الاسلامية ص ١٨٤

أما الشيعة، فهم بطبيعة الحال، يؤكدون صحة خلافة علي ويعلنون أنه الامام الحق، بل يعتقدون أنه صاحب الحق الوحيد في الخلافة منذ وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، إذ هم يرون ان الأمة ليس لها اختيار الامام، لأن هناك نص من الرسول على الوصاية لعلي بالخلافة - فيما يقول الامامية، أو ان النبي عينه بالوصف وهو مذهب الزيدية، الذين يتفقون مع الأمة في الاعتراف بخلافة أبي بكر وعمر^(١٢١) ولكن يبقى السؤال : لماذا اختلف عليه المسلمون حينما تولى ؟ سنكتفي هنا بذكر بعض فقرات من خطابه الذي أعقب البيعة يقول كرم الله وجهه : "... ان على الامام الاستقامة، وعلى الرعية التسليم. ليس أمري وأمركم واحدا، وإنني أريدكم لله وأنتم تريدونني لأنفسكم" !

ثم قال : " ألا وان كل ما أقطعه عثمان من مال الله مردود إلى بيت مال المسلمين، فإن الحق قديم لا يظله شيء، ولو وجدته تفرق في البلدان لرددته ! فإن في العدل سعة، ومن ضاق عليه العدل، فالجور عليه أضيّق." ^(١٢٢) وقد يكون هذا أحد أهم الأسباب لخروج من خرج على علي ولنكوث من نكث على بيعته وان توارى ذلك وراء دعوى مفتعله اسمها دم عثمان. ^(١٢٣)

وهاهو الخليفة الراشد يأمر بحشد الناس في مسجد الرسول عندما شعر باتجاه بعض الصحابة وغيرهم إلى نقض البيعة أو نكثها فيؤكد بذلك القيمة العظيمة لعقد البيعة بقوله : "أيها الناس انكم بايعتموني على ما بوع عليه من كان قبلي، وإنما الخيار للناس قبل أن يبايعوا، فإن بايعوا فلا خيار لهم، وان على الامام الاستقامة وعلى الرعية التسليم، وهذه بيعة عامة من رغب عنها رغب عن دين الاسلام !! " ^(١٢٤)

^(١٢١) المرجع السابق ص ١٨٤ - ١٨٥ .

^(١٢٢) ابن أبي الحديد - شرح منہج البلاغة مجلد ١ جزء ١ ص ٩٨ مجلد ٢ جزء ٧ ص ١٧٣ .

^(١٢٣) صبحي ، أحمد محمود - الزيدية ص ٤٤ .

^(١٢٤) الشرقاوي ، عبد الرحمن - على إمام المتقين ج ١ ص ٢٣٥ انظر أيضا ابن أبي الحديد - شرح نهج

البلاغة . مرجع سابق

هذا إذن رجل يثق في استقامته وعدله وفي صحة خلافته المؤسسة على انتخاب حقيقي وعقد صحيح.. ويعاني ويجاهد ويكابد من أجل إرساء قواعد الخلافة الصحيحة ويقتل مهموما بهذه المسألة، فينتهي بموته عصر الخلافة الصحيحة الشرعية أو الكاملة وهي الخلافة التي ينطبق فيها الواقع على المثال.

مابعد الراشدين:

أما مابعد الراشدين، فقد اختلف الأمر، لأن بيعة معاوية كانت من قبل أهل الشام، ثم بويع من سائر الناس بعد عام الجماعة، بيعة كانت في حقيقتها اعترافا بالواقع وحرصا على حفظ وحدة الأمة، الأمر الذي دعا أهل السنة للاعتراف بتلك الخلافة على الرغم من وقوعها تحت ضغط القوة والاضطرار بدلا من الشورى والاختيار. ومثل أهل السنة نجد المرجئة والمعتزلة أيضا الذين نشأوا فيما بعد، بل ان الأصم والفوطي من المعتزلة يعترفان اعترافا تاما بخلافة معاوية، ويجعلانه الامام أو الخليفة الرابع بعد الخلفاء الثلاثة. وعلى الطرف الآخر يقف الشيعة الذين لايعترفون إلا بخلافة علي وأبنائه. ولايعترفون اطلاقا بخلافة معاوية ولا من جاء بعده.

من الاستخلاف إلى التوريث:

لاحظنا أن خلافة الراشدين كانت كلها مؤسسة على المبايعة الحرة العامة، ولاحظنا أن صور الاستخلاف التي تمت من قبل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما بعيدة كل البعد عن الصبغة الوراثية فلم يعين أحدهما أحد من أبنائه فيمن استخلفا، وانما كانا يعهدان إلى الأفضل والأكفأ، بل ان عمر نص على اخراج ابنه عبدالله بن عمر من الترشيح للخلافة حين عهد إلى أهل الشورى باختيار من يخلفه، وكان عبدالله أحد أهل الشورى. إذ لا بد من اقرار الاستخلاف أولا من الرأي العام ثم البيعة بعد وفاة المستخلف. فالاستخلاف مجرد ترشيح شخص معين، ولا يكون صحيحا إلا إذا كان صادرا ممن كانت ولايته شرعية صحيحة. والناس أحرار بعد ذلك في إقرار هذا

الترشيح أو رفضه. وقد يرى البعض أن هذا الاستخلاف يعتبر تعيينا نهائيا - وهو أمر سنعود لمناقشته - إلا أنه من الصعب استنتاج سند شرعي لجعل الخلافة في الاسلام ملكا وراثيا.

وهذا مافعله معاوية، عندما سن سنة جديدة غيرت من طبيعة نظام الحكم في الاسلام، وذلك عندما عهد بالخلافة بعده لإبنه يزيد، فحلت الوراثة محل الشورى، وقد كان لمعاوية مبرراته وأسبابه، بل أن ابتداء ذلك الأمر وأوله كان من المغيرة بن شعبة، عندما أشار عليه بتولية ابنه يزيد^(١٢٥). وقد فسر ابن خلدون هذا التحول بمقتضى نظريته في العصبية التي شرحها في مقدمته، وفسر بها كثيرا من أحداث التاريخ الاسلامي بقوله: "... والذي دعا معاوية لايثار ابنه يزيد بالعهد دون سواه إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق اهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بني أمية، إذ بنو أمية يومئذ لا يرضون سواهم وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع وأهل الغلب منهم فأثره بذلك دون غيره ممن يظن أنه أولى بها.

وعدل عن الفاضل إلى المفضل حرصا على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع، وإن كان لا يظن بمعاوية غير هذا فعدالته وصحبته مانعة من سوى ذلك وحضور أكابر الصحابة لذلك وسكوتهم عنه دليل على انتفاء الريب فيه، فليسوا ممن يأخذهم في الحق هواده وليس معاوية ممن تأخذه العزة في قبول الحق فإنهم كلهم أجل من ذلك وعدالتهم مانعه منه^(١٢٦)

لقد حلل ابن خلدون الوقائع ووصل إلى أن هذا التطور في شكل البيعة جاء نتيجة لقوة "العصبية" وكان نتيجة حتمية لها" لم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها. واستشعرته بنو أمية فاعصوبوا عليه واستماتوا دونه، ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة لوقع في افتراق الكلمة التي

^(١٢٥) الرئيس - النظريات السياسية الاسلامية ص ١٩٠.

^(١٢٦) ابن خلدون - المقدمة ص ١٢٠ - ٢١١.

كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة" (١٢٧). وأيا كان الرأي في التفسيرات التي تناولت موقف معاوية، فقد ظل عقد البيعة محتفظا بقيمته وأهميته، فقد روي البخاري أن أهل المدينة لما خلعوا يزيد بن معاوية جمع عبدالله بن عمر حشمه وولده وقال : إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : " ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة" (٧٢٨)

وإنا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله ورسوله، وإني لا أعلم عذرا أعظم من أن نبايع رجلا على بيع الله ورسوله ثم ننصب له القتال. وإني لا أعلم أحدا منكم خلعه ولا بالغ في هذا الأمر إلا كنت الفیصل بيني وبينه" (١٢٨).

كما روي مسلم أن عبدالله بن عمر جاء إلى ابن مطيع داعية ابن الزبير ومثير هذه الثورة فقال ابن مطيع : اطرحوا لأبي عبدالرحمن وسادة فقال ابن عمر : إني لم آتلك لأجلس، أتيتك لأحدثك سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : " من خلع يدا من طاعة، لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية" (١٢٩X٨٣)

لكن الاسلام يأبى الاكراه في الدين لقوله تعالى : " لا إكراه في الدين" (١٢٩) وقوله لنبيه صلى الله عليه وسلم : " أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" (١٣٠). فإذا كان الاكراه مستبعدا في العقيدة، فلاشك أنه مرفوض فيما هو دون ذلك كالخلافة غير أن الأحناف يرون أن من تولى الخلافة بالقهر والغلبة بلا مبايعة ولا تقليد من أهل الحل

(١٢٧) المرجع السابق ص ٢٠٥.

(٧٢) رواه البخاري في كتاب الفتن من صحيحه.

(١٢٨) البخاري - كتاب الفتن من صحيحه.

(٨٣) رواه مسلم.

(١٢٩) مسلم - كتاب الاماره من صحيحه.

(١٣٠) سورة البقرة آيه ٢٥٦

(١٣١) سورة يونس آيه ٩٩

والعقد تصح إمامته.^(١٣٠) فهي إذن خلافة ضرورية، والضرورات تبيح المحظورات ومن المقرر شرعا احتمال العذر الأصغر لتلافي العذر الأكبر وعلى ذلك يعترف بالخلافة القائمة على القهر والغلب تجنباً لانقسام المسلمين وإثارة فتنه تأتي على كل شيء. على أنه حين تتغير الظروف والأوضاع التي فرضت على المسلمين هذا الوضع الشاذ لن نجد من فقهاء المسلمين وأصحاب الرأي من يقبل بقاء الوضع أو يدعو إلى السكوت عليه.^(١٣١)

ومن هنا ففي الظروف والأحوال الطبيعية التي تكون فيها الأوضاع مستقرة والطمأنينة سائدة يستبعد انعقاد الخلافة بالغلبة، وإلا فإن يمين المكره باطل، كما قال الامام مالك.^(١٣٢) ونلاحظ أن عقد البيعة ظل في جوهره ثابتاً ومحترماً وإن اختلفت صوره وأشكاله مع المتغيرات التي أفرزتها الطبيعة البشرية، إن الدور الذي لعبته الطبيعة البشرية بدأ مع الخلافة الراشدة، فقد سأل رجل علياً كرم الله وجهه : ما بال المسلمين اختلفوا عليك ولم يختلفوا على أبي بكر وعمر فقال : لأن أبا بكر وعمر كانا والييين على مثلي وأنا اليوم وال على مثلك^(١٣٣) هذا على الرغم من أن أبي بكر قد واجه الردة، ومات الفاروق مقتولاً. إلا أن الإشارة هنا إلى الوازع الذي يضعه ابن خلدون محوراً للتغير الذي حدث، " لم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبدالملك، والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده، ثم ذهب معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكاً بحتاً وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ وهكذا كان الأمر لولد عبدالملك ولبن جاء بعد

^(١٣٠) حاشية ابن عابدين ج ٣ ص ٣١٩ - ٣٢٠

^(١٣١) هريدي ، أحمد - نظام الحكم في الاسلام . محاضرات لطلبة الدراسات العليا لدبلوم الشريعة بكلية

الحقوق جامعة القاهرة ١٩٦٨ م.

^(١٣٢) ابن الأثير ، الكامل ج- ٥ ص ١٩٧

^(١٣٣) ابن خلدون - المقدمة ص ٢١١ .

الرشيد من بني العباس واسم الخلافة باقيا فيهم لبقاء عصبية العربي والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضهما ببعض ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاش أحوالهم وبقي الأمر ملكا بحثا كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق يدينون بطاعة الخليفة تبركا والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم وليس للخليفة منه شيء وكذلك فعل ملوك زناته بالمغرب مثل صنهاجة مع العبيديين ومغراوة وبني يفرن أيضا مع خلفاء بني أمية بالأندلس والعبيديين بالقيروان.^(١٣٤)

وقد لخص ابن خلدون مراحل التغير على الوجه التالي:-

- (١) خلافة بدون ملك عصر الراشدين.
- (٢) خلافة مختلطة بملك أو العكس عصر الأمويين والعباسيين عدا الفترات الأخيرة
- (٣) انفراد الملك عصر الملك المحض في دول العجم وغيرها.

وهكذا يرى ابن خلدون ان الخلافة، وإن شابها عنصر من الملك، وتحولت عن أصل الشورى إلى الوراثة فإن معانيها أو مقاصدها أو حقيقتها بقيت. فيقول :

"فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافه : من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق"^(١٣٥). أما الخلافات والانقسامات التي حدثت من حين لآخر، فلم تؤثر على استمرار الدولة الاسلامية بشكل أو بآخر وظلت الأحكام الاسلامية منفذة، والاسلام محتفظ بعزته وقوته. وكل دولة قامت في دار الاسلام مهما بلغت من الاستبداد، قد حافظت بالضرورة على قسم من الشريعة وحرصت على تطبيقها لأنها (أي الشريعة) ضامنة للنظام والأمن. فتطبيق الشريعة داخل ضمن السياسة، ويجعل الدولة المستبدة نفسها ترث شيئا من خلافة الرسول.

لقد نقب القاضي السني المالكي - ابن خلدون - في جذور أحكام السابقين، ليجد أن هناك واقع تاريخي تم حوله الاجماع بين الفقيه والمؤرخ والفيلسوف. وإزاء

^(١٣٤) المرجع السابق ص ٢٠٨.

^(١٣٥) المرجع السابق ص ٢٠٨.

هذا الواقع اتخذ كل واحد من هؤلاء الثلاثة موقفا خاصا : من موافقة إلى نقد إلى إنكار وأخذ بعين الجد كل موقف على حدة، ورجع إلى الواقع التاريخي فأظهر أن المواقف الثلاثة لا تتنافى بقدر ما تتكامل، كل موقف يعلل الآخر.

إن ما يفصل الملك عن الخلافة ليس تطبيق الشرع بل الهدف المتوخى من ذلك التطبيق. فقد يحدد ملك ما معالم الشرع لأسباب سياسية عقلية، ليحفظ الأمن ويشجع على العمل والانتاج، وبالتالي ليزيد في عمر دولته، في حين أن الخلافة هي تطبيق الشرع لتحقيق مقاصده التي عبر عنها الرسول عليه الصلاة والسلام بقوله: " وإنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"^(٩٢). يرى الفقيه أن الدولة السلطانية التي تطبق الشرع حرفيا ليست خلافة بمعناها الراشدي، لأنها تهدف من وراء ذلك التطبيق إلى الراحة والاستقرار، أي إلى غاية دنيوية، فيتفق الجميع على أن معالم الشرع كانت قائمة إبان حكم معاوية، ومع ذلك لا يسمونه خلافة. أما الخلافة فهي الحكم الذي يهدف من وراء المصلحة الدنيوية المحققة إلى مقصد الشريعة الذي عبر عنه المصطفى بمكارم الأخلاق. وإذا كان الشرع عند ابن رشد أعلى من الناموس العقلي، فهو عند ابن خلدون: " ما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضا لأنه نظر بغير نور الله.. لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم."^(٩٣) وقد لاحظنا أن الفقيه يعايش الواقع وهو متعلق بالمثال أما المؤرخ فيعايش الواقع، فإذا كان العدل يصلح أحوال الرعية، فالمؤرخ الأديب يحث الملك على التشبث بالشريعة إذ بها يدوم ويستقر الملك. وهذا ما وصف أحيانا بالآداب السلطانية. وهنا نجد ابن خلدون يعتبر الفترة الفاصلة بين عهد معاوية وعهد هارون الرشيد قد التبس فيها الملك بالخلافة فيقول: " قد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والحري على منهاج الحق ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديننا ثم

(٩٢) رواه البخاري وابن سعد في الطبقات والحاكم والامام أحمد في السند وابن عساكر في تاريخ دمشق صحيح مسلم ومالك في الموطأ أخرجه ابن وهب في الجامع .

(٩٣) ابن خلدون - المقدمة ص ١٩٠ .

انقلب عصبية وسيفا".^(١٣٧) وفي هذه الحالة، ليس غريبا أن تتداخل الشواهد الفقهية الشرعية مع البراهين العقلية المأخوذة عن الحكماء الأقدمين والتي كانت تنشد العدل.

فإذا كانت سياسة الملك تعني امتلاك أمور الناس، والطبيعة الحيوانية في الانسان تدفع الحاكم إلى قهر واستغلال المحكوم. فلا بد من تدخل العقل ليوضح للملك أي الطرق يختار، ويوضح للرعية أيضا مايقبلونه ومايرفضونه ; فإن اختار السلطة المطلقة، فحكمه قصير وان اختار العدل، فيضمن استقرار حكمه.

ويمتزج الشرع بالعدل في الدولة السلطانية الاسلامية، إذ يصبح الشرع من لوازم السياسة ومقوماتها، ويصبح الهدف من اقامة معالم الشرع هو دوام الملك وتوسيع النقوذ. وينقل لنا ابن خلدون - في مقدمته - نصين يوضحان ماسلف ; الأول عن المسعودي، من نصيحة الموبدان، وهو الرئيس الديني عند الفرس، للملك بهرام بن بهرام : "أيها الملك ان الملك لن يتم عزه إلا بالشرعية والقيام لله بطاعته والتصرف تحت أمره ونهيه ولاقوام للشرعية إلا بالملك..^(١٣٨)

وقد تم تعريب هذا النص في العصر العباسي، فجاء التعريب معبرا عن الواقع التاريخي إبان الامبراطورية العباسية المختلطة الأجناس حين أصبحت الشريعة الاسلامية مجرد قانون تنتظم به الأمور.

والنص الثاني جزء من رسالة طويلة وجهها الطاهر بن الحسين إلى ابنه عبدالله عندما عينه، المأمون واليا. مؤكدا على اقامة شعائر الدين من صلاة وصوم وزكاة وذلك : "دركا للدرجات العلى في المعاد مع مافي ظهوره للناس من التوقير لأمرك والهيئة لسلطانك والأنسة بك والثقة بعدلك "^(١٣٩)

^(١٣٧) المرجع السابق ص ٢٠٨.

^(١٣٨) المرجع السابق

^(١٣٩) المرجع السابق

هنا يتوقف الأمر على شخصيه الحاكم أو السلطان أو اسمه ماشئت فقد يكون ورعا وقد يكون مجبا للحكمة، إلا أنه في هذه الحال يهدف إلى استكمال الانسان في شخصه وحده لا في شخص كل فرد من أفراد رعيته.

وهذا ما أكد عليه المؤرخ الأديب الذي كان في أغلب الأحوال وزيرا أو كاتباً أو مستشاراً ، مجرد النصح والعقلنة دون محاولة التغيير، لأن هذا الحكم في نظره قد يكون هو الحكم الملائم لطبيعة الانسان الحيوانية.

وإذا كان الفقيه قد تصالح مع مثل هذا الحكم مشروطاً إقامة معالم الشريعة ليدعو الناس إلى طاعته وينهيهم عن عصيانهم، فقد ظل متعلقاً بالمثال الراشدي بوصفه النظام الأمثل الذي تتفق فيه مصلحة الفرد والجماعة. وتذوب الأغراض الدنيوية في هدف أسمى.

وهكذا نجد أن للواقع دائماً قوة تتمثل في أن المستفيدين من استمراره يدافعون عنه، ويتسم دفاعهم في معظم الأحيان بالضرورة، لأن الأمر يتعلق بمصالحهم، وهم أنفسهم الذين ساهموا في صنع ذلك (الواقع) في المبدأ والمنتهى. ويصبح (التغيير) بلا قوة تسانده، لتشت أنصاره، أو لصعوبة خوضهم المعركة بنفس أسلحة أنصار (الواقع)، وحتى عند حدوث المواجهة تغلب ارادة الدفاع عن المصالح القائمة على آمال المنافع المستقبلية. وهذا ما جعل نظم الحكم التي أعقبت الخلافة تزداد تعسفاً جيلاً بعد جيل إلى أن وصل الأمر ببعض فلاسفة المسلمين إلى محاولة النجاة بالنفس والروح وهجر القرية الظالمة إلى عالم صنعوه بعقولهم وأفكارهم هو عالم المدن الفاضلة، الذي ينشدون فيه السعادة.

وهذا ما لمسناه عند الفارابي وابن رشد وابن باجة وابن سينا وغيرهم. ولانجد فرقاً يذكر بين السعادة التي ينشدها الفيلسوف الاسلامي وبين مكارم الاخلاق التي ينشدها الفقيه لكننا نجد فرقاً في الموقف الذي يقفه كل منهما تجاه الحكم السلطوي القائم، فبينما يقبله الفقيه باعتباره ضرورة وقتيه، مع التطلع إلى زواله، نجد الفيلسوف

يرفضه رفضاً تاماً. لكن ابن خلدون يرفض هذا الرفض التام، وإن وافق الفيلسوف والفقيه في الهدف المنشود، فهو لا يقبل إهمال الواقع، بل يدعو إلى فحصه وتفهمه.

ومن هنا فقد يتعايش في مفكر إسلامي واحد اليوتوبي الذي يحلم، والواقعي الذي ينصح، والحكيم الذي يخطط لمدينة فاضلة. لأن الفكر السياسي الإسلامي ماهو إلا صورة معكوسة للتجارب السياسية العربية.

إذن فالتجارب السياسية التي بدأت بتجربة سقيفة بني ساعدة والتي ستظل إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، هي المورد الرئيسي للفكر السياسي الإسلامي. وتظل مرحلة الخلافة الراشدة هي المثال، ومادونها هي فترات يتراوح واقعها في درجات الغرب والبعد عن المثال.

فإذا كان الاستخلاف وليد الخلافة الراشدة، فإن التوريث قد أفرخته نظم الحكم التي أعقبتها.

فالاستخلاف الحقيقي مشروط بتوفر شروط الأهلية في المستخلف وقت اختياره، أما في حالة التوريث فلا يشترط ذلك. فيجوز مثلاً أن يكون المستخلف قاصراً مادام المقصود من تعيينه هو استبقاء الخلافة (أو الحكم) في أسرة معينة. وعليه فإن التنوع الذي لازم كل تجربة من تلك التجارب، قد أفرز لنا جوهر نظام الحكم الإسلامي، كما دل على أن الإسلام لا يلزماً بشكل ثابت من أشكال الحكم يمتنع على التغيير أو التبديل، وإنما يلزماً بجوهر ثابت له، ومبادئ لانحيد عنها، أما الشكل فإلى الناس يرون فيه رأيهم، ويجهدون فيه بما يلائم عصرهم، ومقتضيات حياتهم.

ويمكن استخلاص المبادئ الدستورية الإسلامية العامة عن طريق تتبع الحياة الواقعية للدولة الإسلامية في شتى العصور، بشرط أن تكون هذه المبادئ غير متعارضة مع أحكام الشريعة، وذلك لأن الإسلام يقر كل نظام لا يتعارض مع مبادئه، ويعتبره

إسلاميا خالصا، كما أن الاكتفاء بفترة من الفترات، أو عصر من العصور، سيكون فيه قصور، فلم تظهر النظم طفرة واحدة، ولم تقف عند حد، وليست لها نهاية، وعلى سبيل المثال، فقد استحدثت "الوزارة" في الدولة العباسية، ومع ذلك فإنها تعتبر من دعائم النظام الدستوري الاسلامي.^(١٤٠)

ويؤكد الدكتور محمود حلمي في كتابه : نظم الحكم الاسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة : ضرورة الرجوع إلى عصور الحكم الاسلامي المختلفة، وإن كانت غير متفقه في جميع النواحي مع المبادئ الاسلامية الصحيحة، حتى نأخذ منها مايتفق مع المبادئ السليمة ونرفض مايتنافى معها.^(١٤١)

والمتصفح لآراء الفقه الحديث بشأن وسائل إسناد الحكم في الدولة الاسلامية، يجد أن هذا الفقه يتفق مع آراء جمهور الفقهاء القدامى من أهل السنة على أن الاختيار هو وسيلة الاسناد المشروعة لتولية الحاكم في الدولة الاسلامية، ويقررون أن هذا الاختيار لا يتم إلا بالبيعة.^(١٤٢)

فماهي إذن، أهم المبادئ التي أفرزتها تلك التجارب السياسية، في مجال البيعة ؟

^(١٤٠) -الدوي ، اسماعيل - اختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الاسلامية والنظم الدستورية المعاصرة ،

رسالة دكتوراه (١٩٧٥) كلية الشريعة والقانون

^(١٤١) حلمي، محمود - نظام الحكم الاسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، الطبعة الثانية ١٩٧٣ طبعة دار

الفكر العربي ص ٥

^(١٤٢) خلاف ، عبدالوهاب - السياسة الشرعية - طبعة دار الأنصار بمصر ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م ص ٥٧

الفصل الثاني

أهم المبادئ
التي أفرزتها التجارب السياسية
في مجال البيعة

(أهم المبادئ التي أفرزتها التجارب السياسية في مجال البيعة)

- ١- أن البيعة تمر بعدة مراحل حتى تكتمل.
- ٢- أن الشورى هي أساس البيعة.
- ٣- أن الحرية هي أهم سمات شورى البيعة.
- ٤- أن الأمة هي صاحبة الرئاسة العامة.
- ٥- أن الاكراه على أي من طرفي عقد البيعة مرفوض.
- ٦- أن تتوفر شروط معينة في الناخبين والمرشحين على السواء.
- ٧- أن تتوفر شروط معينة لصحة عقد البيعة.

المراحل التي تمر بها البيعة:

- على الرغم من اختلاف التجارب التي مرت بها فكرة البيعة، إلا أن جوهرها ظل واحدا . ويمكن تقسيم مراحل البيعة إلى ثلاث مراحل^(١٤٣).
- أ - مرحلة تقديم المرشح أو المرشحين من المستوفين للشروط ويمكن تسميتها بمرحلة الترشيح أو الاختيار.
- ب - مرحلة البيعة الصغرى أو الخاصة، وفيها يتم اختيار المرشح للخلافة بمعرفة أغلبية أهل الحل والعقد.
- ج - مرحلة البيعة الكبرى أو العامة، ويشترك فيها جميع المسلمين في كافة الأقطار الإسلامية. وهي المرحلة الأساسية لاختيار الخليفة فلا يتم تقلده إلا بها.

أ- مرحلة الاختيار والترشيح :

ولها فيما مر بنا من تجارب صورتان :

^(١٤٣) مراحل البيعة عند الدكتور عبدالرزاق السنهوري ثلاثة : الأولى هي مرحلة الترشيح ، ويكفي أن يرشح الشخص بواسطة فرد واحد أو أكثر ، أما في المرحلة الثانية - مرحلة الانتخاب فلا بد أن ينتخب بأغلبية الأصوات ، وفي المرحلة الثالثة وهي مرحلة التنصيب لمباشرة الخلافة فإن إعلان بدء نفاذ عقد الخلافة يكون بالبيعة الصادرة من جميع ناخبي العاصمة كممثلين لبقية الناخبين وذلك بقصد تسهيل احراء التنصيب . السنهوري - الخلافة ص ٨٥ - ٨٦.

الصورة الأولى :

الاستخلاف أو العهد من الخليفة السابق فيوصي بتولية من يليه، والسابقة الأولى هي اختيار أبي بكر لعمر بن الخطاب، بعد استشارة بعض كبار الصحابة^(١٤٤). أما السابقة الثانية فهي ما فعله عمر من اختيار ستة من الصحابة ليكون الخليفة واحدا من بينهم، وقد رجع عمر في ترشيحه لأولئك الستة إلى الرأي العام، كما أن عبدالرحمن بن عوف الذي أكمل المهمة قد رجع أيضا إلى الرأي العام في كل خطواته^(١٤٥)

الصورة الثانية :

أن يقدم واحد أو أكثر من أهل الحل والعقد مرشحا أو مرشحين ليتم الاتفاق على ترشيح واحد منهم مثلما حدث عندما قدم عمر وأبو عبيدة بن الجراح أبا بكر للخلافة وعندما قدم عبدالرحمن بن عوف عثمان بن عفان، وكما قدم الزبير بن العوام وبعض الصحابة على بن أبي طالب.

أثار الصورة الأولى:

إن حالي العهد لكل من عمر وعثمان رضي الله عنهما لاغرابة فيهما، لأن الشوري كانت متحققه، لكن العهد الذي يستحق التريث في إصدار الحكم عليه هو ماكان من الآباء للأبناء، فلقد احتل هذا النوع من العهود للآباء وللأبناء كثيرا من اهتمام فقهاء المسلمين ووقفوا عنده طويلا، ولأن العهد الثاني قد استمد شرعيته من العهد الأول فقد انحصر البحث في المسائل التالية :

- ١- هل من حق (الحاكم) الخليفة أن يستخلف أو يعهد ؟
- ٢- هل هذا الاستخلاف عقد ملزم أم ترشيح ؟
- ٣- هل ولاية العهد أمر مشروع كطريق مستقل لتولية الحكم ؟
- ٤- هل يمكن تولية المفضل مع وجود الأفضل ؟

^(١٤٤) الطبري ج ٤ ص ١٥ - ٥٣. ابن سعد - الطبقات الكبرى ، المجلد الثالث ص ١٩٩ - ٢٠٠.

^(١٤٥) أجمعت كتب التاريخ على ذكر السابق.

٥- هل يجوز العهد للأبناء أو مبدأ التوريث بصفة عامة؟

٦- ماهو دور أهل الحل والعقد؟

إن من يقرأ الآراء المأثورة، في كتب الفقه والتاريخ وغيرها، سيجد أنها آراء متقاربة إلى حد كبير، وكلها يكاد أصحابها يجمعون على أن الخلافة كما تنعقد بالمبايعة تنعقد أيضا بالعهد من الخليفة القائم أو استخلافه.

بل إن المذهب السائد لدى الفقهاء، مؤداه أن الاستخلاف يعطي للمستخلف الحق في الخلافة بدون حاجة إلى موافقة الناخبين، بمجرد انتهاء خلافة من عينه، وقد قادمهم هذا إلى تفصيلات عن الحكم في حالة تعدد الأشخاص المستخلفين^(١٤٦) كما أنهم اختلفوا في أمر هام وهو: هل ظهور الرضا من أهل الحل والعقد يعتبر شرطا في انعقادبيعة المعهود له أم لا...؟ يقول "الماوردي": " فإذا أراد الامام أن يعهد بها فعليه أن يجهد رأيه في الأحق بها والأقوم بشروطها، فإذا تعين له الاجتهاد في واحد نظر فيه، فإن لم يكن ولدا ولا والدا جاز أن ينفرد بعقد البيعة له وبتفويض العهد إليه، وإن لم يستشر فيه أحدا من أهل الاختيار. ولكن اختلفوا هل يكون ظهور الرضا منهم شرطا في انعقاد بيعته أولا. فذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أن رضا أهل الاختيار لبيعته شرط في لزومها للأمة لأنها حق يتعلق بهم، فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم.

والصحيح أن بيعته منعقدة وأن الرضا بها غير معتبر، لأن بيعه عمر رضي الله عنه لم تتوقف على رضا الصحابة، ولأن الامام أحق بها فكان اختياره فيها أنضى وقوله فيها أنفذ^(١٤٧)

^(١٤٦) السنهوري، عبدالرزاق أحمد - فقه الخلافة وتطورها، ترجمة نادي السنهوري وتوفيق الشاري،

الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٩ ص ١٦١.

^(١٤٧) الماوردي - الأحكام السلطانية - مكتبة الخانجي بالقاهرة ط ١٣٢٧ - ١٩٠٩ ص ٧.

وكما يذكر الماوردي رفض بعض علماء البصرة لاعتبار العهد وحده كافيا لانعقاد الامامة، فإنه يذكر رأي أكثر الفقهاء والمتكلمين - الموافق لرأيه - في جواز إمامة المفضل وصحة بيعته... "ولا يكون وجود الأفضل مانعا من إمامة المفضل إذا لم يكن مقصرا عن شروط الامامة، كما يجوز في ولاية القضاء تقليد المفضل مع وجود الأفضل لأن زيادة الفضل مبالغة في الاختيار وليست معتبرة في شروط الاستحقاق." (١٤٨)

لكنه يعرض الآراء حول انفراد الخليفة بالعهد إلى أبيه أو ابنه دون مشاوره أهل الحل والعقد، فيذكر بأن البعض يرى أن هذا غير جائز، فالخليفة "لا يجوز أن يشهد لوالد أو لولد ولا يحكم لواحد منهما، للتهمة العائدة إليه بما جبل من الميل إليه" ثم يقول بأن هناك رأيا آخر يقول أصحابه بأنه "يجوز أن ينفرد بعقدها لولد ووالد، لأنه أمير الأمة نافذ الأمر لهم وعليهم، فغلب حكم المنصب على حكم النسب، ولم يجعل للتهمة طريقا على امامته، ولا سبيلا إلى معارضته" (١٤٩)

ويأخذ ابن خلدون "موقف فريق الفقهاء الذين لم يروا بأسا من أن يعهد الامام لولده، ويقول في هذه المسألة: "ولا يتهم الامام في هذا الأمر،... خلافا لمن قال باتهامه في الولد والوالد، أو لمن خصص التهمة بالولد دون الوالد، فإنه بعيد عن الظنة في ذلك كله، لاسيما إذا كانت هناك دعاية تدعو إليه من إشار مصلحة أو توقع مفسدة، فتنتفي الظنة عند ذلك رأسا، كما وقع في عهد معاوية لابنه يزيد" (١٥٠).

يتفق إذن ابن خلدون مع الماوردي في صحة الاستخلاف وانعقاد البيعة به، لكنه يزيد بجواز العهد للابن أو الأب، ومن الطبيعي، لصاحب نظرية العصية في الحكم أن يصل لهذه النتيجة عبر موافقته - متفقا مع الماوردي أيضا - على إمامة المفضل

(١٤٨) المرجع السابق ص ٥ - ٦ .

(١٤٩) المرجع السابق ص ٧ - ٨ .

(١٥٠) ابن خلدون - المقدمة ص ٢١٠ .

مع وجود الأفضل، فقد أثر معاويه ابنه يزيد " ممن يظن أنه أولى بها وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصا على الاتفاق واجتماع الاهواء" (١٥١)

غير ان القاضي أبا يعلى الفراء - أحد أعلام الحنابلة، وهو معاصر للماوردي، وله أيضا كتاب "الأحكام السلطانية" - يتفق مع أولئك العلماء من أهل البصرة، في أن العهد وحده ليس كافيا في انعقاد الامامة، لأن الامامة لا يتم انعقادها إلا بعهد المسلمين يقول : " ويجوز للإمام أن يعهد إلى امام بعده، ولا يحتاج في ذلك إلى شهادة أهل الحل والعقد وذلك لأن أبا بكر عهد إلى عمر رضي الله عنهما، وعمر عهد إلي ستة من الصحابة رضي الله عنهم، ولم يعتبروا في حال العهد شهادة أهل الحل والعقد، ولأن عهده إلى غيره ليس بعقد للإمامة، بدليل أنه لو كان عقدا لها لأفضى ذلك إلى اجتماع إمامين في عصر واحد، وهذا غير جائز" (١٥٢)

ويرى نفس الرأي فيمن يعهد إلى ولد أو والد بقوله : " ويجوز أن يعهد إلى من ينتسب إليه بأبوة أو بنوة، إذا كان المعهود له على صفات الأئمة، لأن الامامة لاتعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعهد المسلمين" (١٥٣).

ويتساءل الامام أبي يعلى الفراء : " هل يجوز للخليفة أن ينص على أهل الاختيار، كما ينص على أهل العهد؟ فقد قيل : يجوز، لأنها من حقوق خلافته. وقياس مذهبنا أنه لايجوز لوجهين. أحدهما : أنها تقف على اختيار جميع أهل الحل والعقد. والثاني : أن إمامة المعهود إليه تنعقد بعد موته باختيار أهل الوقت". (١٥٤)

(١٥١) ابن خلدون - المقدمة ص ٢١٠.

(١٥٢) الفراء، أبي يعلى - الأحكام السلطانية - صححه وعمل ق عليه المرحوم محمد حامد الفقي ، دار

الكتب العلمية . بيروت ١٩٨٣ ص ٢٥ .

(١٥٣) المرجع السابق ص ٢٥ .

(١٥٤) المرجع السابق ص ٢٦ .

إذن فهو يرى أن الاستخلاف ماهو إلا ترشيح، ويبدو أن هذا هو رأي ابن تيمية، فيقول في ترشيح عمر من قبل أبي بكر بعد أن رأى إجماعاً من الصحابة عليه: "وكذلك عمر لماعهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصير إماماً".^(١٥٥)، والأمر هو نفسه في خلافة عثمان إذ أن دور عمر توقف عند ترشيح الستة الذين يمثلون أكفأ الصحابة وأقدرهم المستوفين لشروط الخلافة يقول ابن تيمية: "عثمان لم يصير إماماً باختيار بعضهم بل بمبايعة الناس له".^(١٥٦)

ويذهب الشيخ عبدالوهاب خلاف نفس المذهب حيث يقول: "... فالعمدة علىبيعة أهل الحل والعقد، لا على الاستخلاف والعهد. ولو ان المسلمين رأوا بعد وفاة أبي بكر خيراً من عمر وبايعوه ماعارضهم معارض ولا كان عهد أبي بكر حجة عليهم، وكذلك لو بايع المسلمون واحداً غير الستة الذين جعل عمر الشورى فيهم. فالعهد والاستخلاف لا يعدو أن يكون ترشيحاً من السلف للخلف. والأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إماماً، كما أن لها الحق في الإشراف على سياسته في عهد امامته ولها الحق في عزله إذا لم يقيم بما عاهدتهم عليه في بيعته".^(١٥٧)

فالعهد أو الاستخلاف في رأي هؤلاء في حكم الوصية أو الترشيح. وهذا هو رأي الباحثين من العلماء المعاصرين فهم يرون أن تولية الخليفة لا يمكن شرعاً وقانوناً أن تكون بمجرد عهد الخليفة القائم لأحد بعده بل لابد

^(١٥٥) ابن تيمية، أبي العباس أحمد - منهاج السنة النبويه في نقض كلام الشيعة القدرية - تحقيق محمد رشاد سالم ج ١ مكتبة العروبة بالقاهرة طبعة ١٣٨٣م / ١٩٦٣م ص ٣٦٨.

^(١٥٦) المرجع السابق ص ٣٦٩.

^(١٥٧) خلاف، عبدالوهاب - السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية دار الأنصار ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م ص ٧٥ - ٨٥.

من رضا الأمة بهذا العهد وبيعته لمن صدر إليه، فلا يكون العهد إلا ترشيحا فحسب^(١٥٨).

نحن إذن أمام خلاف فقهي يتعلق بتعبير الأحكام والمسائل الاجتهادية، ونجد عند المودودي توضيحا لهذه المسألة بقوله: "أما حقيقة هذه الخلافات، فهي أن ليس كل تعبير لأي حكم من أحكام الاسلام جاء به عالم من علماء المسلمين، ولا كل مسألة استخرجها امام من أئمتهم بقياسه أو اجتهاده ولا كل فتوى أصدرها مجتهد من مجتهديهم على أساس الاستحسان، هي القانون في حد ذاتها، وإنما هي بمثابة الاقتراح؛ وهي لاتصير القانون إلا بأن ينعقد عليها اجماع الأمة أو يسلم بها الجمهور، أي أغلبية الأمة وجرت بها الفتوى. وكثيرا ما يقول فقهاؤنا بعد بيانهم مسألة في مؤلفاتهم: "عليه الفتوى" أو "عليه الجمهور" أو "عليه الاجماع" فمعنى قولهم هذا أن ليس هذا الرأي الآن في هذه المسألة بمثابة اقتراح أو رأي فحسب، بل قد صار جزءا للقانون بناء على اجماع المسلمين. أو اتفاق جمهورهم عليه.

ثم ان هذه المسائل الاجماعية والجمهورية أيضا على نوعين:

نوع مازال اجماع المسلمين منعقدا عليه أو قبلته أغليبيتهم في العالم الاسلامي في كل قرن من قرونهم. ونوع أنعقد عليه إجماع بلد من البلاد أو قبلته أغلبية المسلمين فيه. فالمسائل من النوع الأول ان كانت اجماعية، لاتقبل أن يعاد فيها النظر ولا بد أن يأخذ بها المسلمون أجمعون على أنها جزء لقانونهم. واما ان كانت جمهورية، فيجب أن يراعى فيها رأي أغلبية المسلمين في ذلك البلد الخاص الذي يراد فيه تنفيذها^(١٥٩).

^(١٥٨) أنظر: نظام الحكم في الاسلام - محمد يوسف موسى ص ١١٨-١١٩. النظريات السياسية الاسلامية- محمد ضياء الدين الرئيس ص ٢٣٩. نظام الحكم الاسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة - محمود حلمي ص ٨١. نظرية الاسلام وهدية - أبو الأعلى المودودي ص ٢٨٠-٢٨١ فقه الخلافة وتطورها - عبدالرزاق السنهوري ص ١٦١.

^(١٥٩) المودودي، أبو الأعلى - نظرية الاسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور- مؤسسة الرسالة -

بيروت ١٩٦٩م. ترجمة: محمد عاصم الحداد وآخرين. ص ١٨٤-١٨٥.

والحقيقة أن الفقهاء ارتضوا نظام ولاية العهد كأمر ضرورة فرضه واقعهم السياسي. وهم ان حاولوا أن يلبسوا هذا الواقع ثوبا شرعيا أو يبرروه استنادا إلى معاملته أبوبكر وعمر، محاولة أو اجتهاد منهم لاعطائه صبغة شرعية، لعل وعسى أن يصلح به الحال، إلا أن التباين ظل قائما أبدا بين الأصل الشرعي أو السابقة الدستورية والوضع السياسي المعاش.^(١٦٠)

لذلك يكون من التسامح في التعبير، أو من عدم الدقة فيه ماذهب إليه أولئك الفقهاء من إلزام للأمة بعهد الخليفة لمن يليه، لتعارض ذلك مع مبدأ الشورى، وحتى على اعتبار ذلك العهد ترشيحا، فلا يملك الخليفة هذا الترشيح إلا بشروط ثلاثة :-^(١٦١)

أ - أن يكون بتفويض صريح من الأمة أو من يمثلها (ابتداء).

ب- أن يتم بناء على مشاور من الجهات الممثلة للأمة.

ج- أن يكون للأمة الخيار الفعلي في القبول أو الرفض.

فأصل المسألة ليس انعقاد الخلافة في ذاته، إنما الأسلوب الصحيح لانعقادها: أهو الأسلوب الذي اتبعه الخلفاء الراشدون ام الذي سار عليه معاوية ومن بعده، فإن كان الأول فهو الذي أمرنا الاسلام باتباعه في انجاز أي عمل من الأعمال، وإن كان الثاني فقد نصحننا الاسلام باحتماله والصبر عليه فحسب حتى لاتصير الأمور إلى أسوأ إذا حاولنا قلبه وتغييره، وإن من يساوي بين الأسلوبين ثم يزعم جواز كليهما في الاسلام فقد جاء ظلما عظيما.^(١٦٢)

فهم عندما أجازوا نظام ولاية العهد، اشترطوا شروطا معينة، لكنهم تنازلوا عن بعضها استجابة للواقع فيما بعد، الأمر الذي أدى إلى فتح الباب للنظام الوراثي، مع

^(١٦٠) الانصاري ، عبد الحميد اسماعيل - نظام الحكم في الاسلام - دار قطري بن الفحاء . قطر ١٩٨٥ ص

١٥٢ - ١٥٣ .

^(١٦١) المرجع السابق ص ١٤٩ .

^(١٦٢) المودودي - الخلافة والملك - دار القلم - الكويت ١٩٨٧م ص ١٠٠ .

أنهم جميعا لا يجوزون نظام التوارث.^(١٦٣) ذلك النظام الذي فتح الباب لابتداع توارث العرش.^(١٦٤) وتعطيل حق الأمة في الرقابة على حكامها، ولم تكن هذه مسئوليته الحكام فقط، بل هي أيضا مسئوليته الفقهاء الذين أولوا طريقة العهد أو واقعة الاستخلاف الأولى تأويلا محرفا لارضاء هؤلاء الحكام ومسئولية المسلمين جميعا بسكوتهم على ذلك ورضائهم به، وتلك مسألة أخرى.

فمن الواضح أن الخلفاء الراشدين وصحابة رسول الله عليه الصلاة والسلام كانوا يرون الخلافة منصبا انتخايبا لا يفصل فيه إلا بمشورة المسلمين فيما بينهم ورضاهم التام، أما الوراثة، أو الوصول إلى الحكم عنوه فلم يكن لسديهم أمرا صوابا مستقيما.^(١٦٥)

هذه هي آثار الصورة الأولى، قد يزيدا حديث الامام السني الثائر ابن تيميه وضوحا، بقوله: "ونظير هذا انقسام الأنبياء عليهم السلام إلى عبد رسول ونبي ملك وقد خير الله سبحانه محمدا صلى الله عليه وسلم بين أن يكون عبدا ورسولا وبين أن يكون نبيا ملكا، فاختار أن يكون عبدا رسولا، فالنبي الملك مثل داود وسليمان ونحوهما عليهما الصلاة والسلام. قال الله تعالى في قصة سليمان الذي: "قال رب اغفر لي وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي انك أنت الوهاب. فسخرنا له الريح تجري بأمره رخاء حيث أصاب، والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الأصفاد، هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب"^(١٦٦) أي اعط من شئت واحرم من شئت، لاحساب عليك. فالنبي الملك يفعل، مافرض الله عليه، ويترك ما حرم الله عليه، ويتصرف في الولاية والمال بما يحبه ويختار من غير إثم عليه، وأما العبد الرسول

(١٦٣) ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل مكتبة صبيح القاهرة ١٩٦٤م ج ٥ ص ٧.

(١٦٤) العربي، محمد عبدالله - نظام الحكم في الاسلام - دار الفكر - بيروت ص ٦٧.

(١٦٥) المودودي - الحكومة الاسلامية - المختار الاسلامي للطبع والنشر القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٨٠م

ص ٢٣٥.

(١٦٦) سورة ص آية ٣٥.

فلا يعطي أحدا إلا بأمر ربه، ولا يعطي من يشاء ويحرم من يشاء، بل يعطي من أمره ربه باعطائه، ويولي من أمره ربه بتوليته، فأعماله كلها عبادات لله تعالى، كما في صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : "إني والله لا أعطي أحد ولا أمنع أحدا ، إنما أنا قاسم، أضع حيث أمرت" (١٠٥)

والمقصود هنا أن العبد الرسول هو أفضل من النبي الملك، كما أن إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام أفضل من يوسف وداود وسليمان عليهم السلام. (١٦٦)

آثار الصورة الثانية:

إذا كانت أبرز آثار الصورة الأولى هي ولاية العهد التي أفرزت بدعة توارث العرش، فإن أبرز آثار الصورة الثانية هي مسألة النص والعصمة واعتبار الامامة من أصول الدين والغلو في ذلك. ثم نظرية الوراثة الاسلامية ونظرية التفويض الإلهي : بل يذهب بعض غلاة الشيعة إلى القول بالوهية الأئمة أو انهم بشر اتصفوا بصفات الألوهية وأن الإله حل في ذاتهم البشرية ولقد حرق على بن أبي طالب رضي الله عنه بالنار من ذهب فيه إلى ذلك، وكذلك فعل جعفر الصادق رضي الله عنه بمن بلغه مثل هذا عنه لكن مسألة النص لم تكن وفقا على الشيعة (١٦٧) فبعض أهل السنة يذهبون إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد نص على خلافة أبي بكر واختلفوا في كونه نصا خفيا أم جليا (١٦٨) فذهب الحسن البصري، وجماعة من أهل الحديث والبكرية والبيهية من الخوارج والامام أحمد في رواية عنه إلى ان النص على أبي بكر كان خفيا وبالإشارة. وذهب جماعة من أهل الحديث وابن حزم والامام أحمد في رواية عنه ان النص على

(١٠٥) رواه البخاري في صحيحه.

(١٦٦) ابن تيمية - الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان .

(١٦٧) الزيدية من الشيعة تسوقها في ولد فاطمة لكن بالاختيار - وإن كان اختيارا مختلفا عن الاختيار السني

- وهو أمر تختلف فيه الزيدية عن بقية الشيعة .

(١٦٨) ابن تيمية - منهاج السنة ج ١ ص ١٣٤ .

أبي بكر كان جليلاً^(١٦٩) وإن كان النص هنا ليس الطريق الوحيد لانعقاد الامامة بل تكملة بيعة الأمة. لقد كانت خلافة أبي بكر الصديق بكر الدهر فلم تسبقها سابقة، ووصفها الفاروق عمر بأنها كانت فلتة وقى الله شرها، وقد جاءت عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وما أصاب المسلمين من اضطراب، ذلك الاضطراب الذي دفع صحابيا مثل عمر بن الخطاب لأن يهجر بقوله: "مامات رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحسم الصديق هذا الاضطراب بقوله - بعد أن اعتلى المنبر - "أما بعد أيها الناس، من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت" ثم قرأ "ومحمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم"^(٧٥) واجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة يتشاورون، ولا يدرون ما يفعلون.^(١٧٠) ويبدو أن اجتماع السقيفة ذاك كان مصدر خطوره وخلافات لدى الجميع فيصفه الزعيم الشيعي (الخميني) بقوله: "إن جميع الخلافات التي نشبت بين المسلمين في مجمل الشئون والأمور مصدرها يوم السقيفة. فلو لم يكن ذلك اليوم، لما حدثت بين المسلمين هذه الخلافات بشأن القوانين السماوية".^(١٧١)

ثم جعلها عمر شورى، فأخرج عبدالرحمن بن عوف نفسه من الأمر حتى ينظر ويتحرى فيمن يقدم فقدم عثمان، بعد أن انحصرت الخلافة فيه وفي علي، إذ أن الناس كانوا لا يعدلون بهما أحد غيرهما. وكاد الأمر يتم لعلي، لولا أنه لم يتمش مع عبدالرحمن بن عوف بأن يسير على ماسنه أبوبكر وعمر، وأراد أن يعمل بمبلغ علمه، فصرفت عنه الخلافة إلى عثمان، وعندها قال على لعبد الرحمن: "لقد حبوته حبو

^(١٦٩) المرجع السابق ج ٢ ص ١٣٤ - ١٣٥.

^(٧٥) سورة آل عمران ايه ١٤٤.

^(١٧٠) ابن العربي، أبي بكر - العواصم من القواصم ص ٦٠-٦١.

^(١٧١) روح الله الخميني - كشف الأسرار - دار عمان للنشر والتوزيع . عمان ١٩٨٧م ترجمة محمد

البنداري تقديم محمد الخطيب ص ١٣٠.

الدهر، ليس هذا أول يوم تظاهرت فيه علينا، فصبر جميل والله المستعان^(١٧٢). وهنا ظهرت بوادر الانقسام بين أنصار على وعثمان أو بالأحرى بين بني هاشم وبني أمية. وانقسم المسلمون إلي أمويين وهاشميين أو علويين، فقد كان على هو المقدم في بني هاشم لسبقه في الدين واخلاصه وتضحيته في سبيل نصرته هذا الدين، ولأنه زوج فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم^(١٧٣). أما العباس عم النبي فإنه لم يتطلع إلى الخلافة واكتفى بمساعدة على^(١٧٤). لقد كان على يظن أن الخلافة ستؤول إليه، فلما آلت إلى عثمان بايعه ولازمه. ولكن محاباة عثمان ذوي قرياه غيرت رأي على فيه، فظن الناس ان العلاقة قد توترت بينهما^(١٧٥)، ولعل الرحمة التي جبل عليها عثمان وامتلاء بها قلبه أطمعت الكثيرين فيه، وأرادوا أن يتخذوا من رحمته مطية لاهوائهم. فعلى الرغم من الاجماع على بيعته وكثرة الخيرات والفتوحات في عهده، إلا انه لم يكن يرقى مقام أبي بكر أو عمر في حسن السياسة وحزم الأمور، ولم يكن يرقى مقام على بن أبي طالب في علمه أو شجاعته وقد وصفه (سيد أمير على) بقوله: "كان عثمان شيخا كبيرا ضعيف الارادة. فلم يستطع الاضطلاع باعباء الحكم رغم نزاهته وفضائله الكثيرة"^(١٧٦) وقد اجتهد عثمان في أمور كثيرة، فأصاب واخطأ، وهاهو أشد المدافعين عن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم - القاضي أبي بكر بن العربي في كتابه العواصم من القواصم - وهو يدافع عن كل ما وجه لعثمان من اتهامات في كتب

^(١٧٢) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير - تاريخ الأمم والملوك . القاهرة سنة ١٣٢٦هـ ج ٥ ص ٣٧.

ابن الأثير، على بن أحمد أبي الكرم - الكامل في التاريخ . بولاق سنة ١٣٧٤هـ ج ٣ ص ٣٠-٣١.

^(١٧٣) حسن، حسن إبراهيم - تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ج ١ ط ٩ سنة ١٩٧٩م ص ٢٦١.

^(١٧٤) مع ان بني العباس جعلوها وراثه بعد ذلك وقالوا أن العباس عم النبي أحق بها :

أنى يكون وليس ذاك بكائن لبني البنات وراثه الاعمام

^(١٧٥) الطبري - تاريخ الأمم والملوك ج ٣ ص.

^(١٧٦) أمير على، سيد "A short History of the Saracens" London 1954 :Ameer Ali. Sayed

أنظر حسن إبراهيم حسن - تاريخ الاسلام ج ١ ص ٢٦٩.

التاريخ والفقه والسير يعترف بأنه أخطأ في مسألة صلاة القصر وهو مأجور على أي حال.^(١٧٧) وقد أثارت سياسته استياء بعض الصحابة، وكراهة أهل المدينة وكثيرين من أهالي الأمصار الإسلامية، فقامت تلك الفتنة التي انتهت بقتله. وقد أثار قتله مسألة فقهية كبيرة: هل يجوز أن يستسلم أم كان يجب أن يدافع عن نفسه؟ وإذا استسلم وحرّم على أحد أن يدافع عنه، هل يجوز لغيره أن يدافع عنه ولا يلتفت إلى رضاه؟

وعلى الرغم من أن هذه المسألة وثيقة الصلة بنظريات الخلافة ونظم الحكم في الإسلام، غير أننا لسنا بصدد بحثها هنا بالتفصيل، وحسبنا أن نقف على جذورها التي أنبتت فكراً متطرفاً أثار كوامن العصية وهياً للتشيع مناخاً مناسباً. فكما أن أول الوهن كان في عهد عثمان، بخروج سادة قريش إلى الأقاليم المفتوحة، فنشأت طبقة قوامها المال ودعواها السبق إلى الإسلام وصحبة الرسول صلى الله عليه وسلم، وأحاط الناس بهم مفتونين بمواقفهم مع الرسول، وبما يفيض به هؤلاء الأغنياء من سادة قريش على الآتباع من هبات وأعطيات، فالتف أهل الكوفة حول الزبير وأهل البصرة بطلحة. وكان الناس يسلمون عليهما بالامرة ويرجون لكل الخلافة^(١٧٨).

وقتل عثمان فانقسمت الرقعة الإسلامية قسمين، أحدهما لاختلاف فيه وهو الشام حصّة معاوية، والآخر لا وفاق فيه وهو حصّة على من الحجاز والعراق، وقد تدخل مصر فيها حيناً وتخرج منها أكثر الأحيان وتولى معاوية بلاداً لا ينازعه فيها منازع ولا يود أحد فيها أن تخرج من يديه وتؤول إلى غيره. وتولى على بلاداً كلها نزاع من أمر الخلافة إلى أصغر الأمور. فنازعه الخلافة طلحة والزبير، وأحاط به رهط من المتزمّتين المتفقهين يسألونه عن الكبيرة والصغيرة ويجتهدون اجتهداهم في كل شأن من شئون السياسة.

^(١٧٧) ابن العربي، أبي بكر - العواصم من القواصم ص ٩١ - ٩٣.

^(١٧٨) ابن سعد: الطبقات الكبرى ج ٣ ص ٧٨. انظر أيضاً - المسعودي: مروج الذهب ج ١ ص ٣٤

(مع مراعاة الاتجاه الشيعي للمسعودي ومبالغاته).

فكانت أعباء الخلافة كلها على علي، وكانت أحوال الملك كلها مع معاوية. وهذه حالة لم تطرأ دفعة واحدة في أيام النزاع بين علي ومعاوية بل ظهرت بواورها في أيام الصديق وازدادت ظهوراً في أيام الفاروق، وانقضى عهدهما والمجتمع الإسلامي مجتمعان : أحدهما ماض ولما يمض بأجمعه، والآخر مقبل ولما يقبل بأجمعه، وأوشك عمر على قوته أن يحار في تديره، وقال الشعبي أنه قضى وأوشكت قريش أن تملأ لشدته ووقوفه لها بحيث وقف حائلاً بينها وبين نزعاتها ومطامحها في دنياها الجديدة.^(١٧٩) لقد كانت الردة بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام لأن نفرًا كانت نفوسهم شديدة الحنين إلى العهد القديم، شديدة الامتناع على العهد الجديد.

فدفعت العصبية بعض القبائل إلى الارتداد عن دين الله من أجل حرمانهم من الخلافة وقد عبر عنهم الحطيئة بقوله:

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا	فيالهي مابال دين أبي بكر
أبورثها بكرا إذا مات بعده	فتلك وبيت الله قاصمة الظهر

والعصبية أيضا هي التي دفعت البعض إلى ادعاء النبوة. وهي التي كانت دافعا لدعوة الانصار الشهيرة - يوم السقيفة - (منا أمير ومنكم أمير) ولو لم تكن دافعا لتلك الدعوة، لكانت خوفا من العصبية وويلاتها. فقد كان الأوس والخزرج يخشون بعضهما، خشية مبعثها العصبية، وهما معا كانوا يخشون قريش، أو الجانب السلطوي في قريش، وهي أيضا خشية مبعثها العصبية. وعلى الرغم من ان الانصار قد أذعنوا في غير ملل ولاضيق صدر، وطابت نفوسهم عن الخلافة وعن المشورة في أمرها بعد أن لاحظوا أن عهد عمر كان لنفر من المهاجرين كلهم قرشي. غير ان خشيتهم كان لها مايررها، بل كانت في محلها، فقد كانوا ناصحين للخلفاء الراشدين جميعا. ولكنهم كانوا منطقيين مع أنفسهم، كانوا يحسون أنهم مبعدون عن الأمر إبعادا ، لكن هواهم مع بني هاشم، أليست قريش قد استأثرت بالأمر لأن النبي منها؟

^(١٧٩) العقاد ، عباس محمود - معاوية بن أبي سفيان - طبعة دار الهلال ص ٢١-٢٣

فلم لا يستأثر بنو هاشم بالأمر، وهم أهل النبي ورهطه الأدنون! وعندما ظهر الميل من بني أمية إلى أن يستأثروا بالأمر وحدهم دون قریش، وحين ظهر ميل معاوية إلى أن ينقل الأمر من بعده إلى ابنه يزيد ظهر سخط الأنصار واضحا جليا، وأحسه بنو أمية وأرادوا أن يتقوه باللين والعنف، واستأجروا الشعراء لهجاء الأنصار وهذا بيت الأخطل الشهير :

ذهبت قریش بالمكارم كلها واللوم تحت عمائم الأنصار

ولعلنا نذكر احتجاج النعمان بن بشير على هذا البيت عند معاوية.^(١٨٠) وقد أسرف بنو أمية في قمع انتفاضة الأنصار وبنو هاشم لكن عنفهم مع الأنصار كان أشد، الأمر الذي اضطر كثيرا منهم إلى المهاجرة. ولم يكن الأنصار وحدهم الذين كان هواهم مع بني هاشم.

نشأة الشيعة :

حاول بعض علماء الشيعة - ماوستعهم المحاولة بل الحيلة أحيانا - أن يثبتوا أن الشيعة تكونت مع مطلع الرسالة وترعرعت في أحضانها والخطأ الأكبر في هذه المحاولة أنه لم يكن بين يدي الرسول عليه الصلاة والسلام شيعة وسنة وقد أعلن القرآن " ان الدين عند الله الاسلام " وفي ولاية أبي بكر لم يكن التفاف شيعة علي حوله بالمعنى المفهوم الآن، وحينما تولى الخلافة صاحب الثاني عمر بن الخطاب لم تكن هناك شيعة أو تشيع.^(١٨١) أما في عهد عثمان بن عفان، فينسب الكثيرون ظهور التشيع إلى ذلك العهد، ويرده بعض أهل السنة إلى شخصيه يهودي أسلم ليؤكد للاسلام وللمسلمين هو عبدالله بن سبأ، ويصوره القائلون بهذا الرأي محركا الأحداث التاريخية، بل والعقائدية في تلك الفترة من أواخر عهد عثمان وأثناء خلافة علي. وهذا

^(١٨٠) المرجع السابق ص ٦٥. طه حسين - من تاريخ الأدب العربي - المجلد الأول العصر الجاهلي

والعصر الاسلامي ، دار العلم للملايين . بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٥ . ص ٥٦٤ - ٥٦٥ .

^(١٨١) النشار ، على سامي : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام . الجزء الثاني ط ٧ دار المعارف ص ٣٣-٣٥ .

ما يذكره الطبري ويذهب إليه كتاب الفرق من أهل السنة ، ربما بقصد إدانة التشيع من جهة، ومن جهة أخرى تبرير قيام حروب بين بعض كبار الصحابة وتبرئتهم من دماءها. فهل يمكن لرجل واحد أن يفعل بكبار الصحابة كل هذا ؟ وأن يحدث في الاسلام كل هذا ؟ لقد أدى التشكك في الدور الذي قام به ابن سبأ سياسياً وعقائدياً إلى التشكك في وجوده أصلاً، فذهب طه حسين إلى ان ابن السوداء لم يكن إلا وهماً، وأن أمر السبأية ليس إلا متكلفاً منحولاً قد اخترع بآخره، وقد ادخره خصوم الشيعة للشيعة ليدخلوا في أصول هذا المذهب عنصراً يهودياً إمعاناً في الكيد لهم والنيل منهم.^(١٨٢) وذهب باحثان عراقيان - علي الوردي وكامل الشيبني - إلى ان ابن سبأ اسم ابتدعه الأمويون ورجوا له في دوائر أهل السنة ويعنون به عمار بن ياسر أكبر أنصار علي، وما كانوا يستطيعون أن يروجوا لسب عمار بن ياسر وذمه وقد وردت الأحاديث في مدحه وأنه تقتله الفئة الباغية. كما أن عمار كان من أهل اليمن الذين ينتسبون إلى سبأ بن يشجب.^(١٨٣)

ومع ذلك ذلك فقد ظهر ابن سبأ في كتب الشيعة - القديمة - كشخصية تاريخية حقيقية، فيذهب سعد بن عبدالله أبوخلف الأشعري القمي (المتوفي سنة ٣٠١هـ) إلى ان أول من قال بالغلو في علي هو "عبدالله بن سبأ" في كتابه (المقالات والفرق). ويذهب معاصره النوبختي (المتوفي بين عام ٣٠٠ و ٣١٠هـ) إلى نفس الرأي في كتابه (فرق الشيعة) لكن ظهور عبدالله بن سبأ في هذه الكتب لم يكن مقترناً بروح التمحيص والبحث، إنما اقتصر هذا الظهور على مقولة ان عبدالله بن سبأ كان من الغلاة، وأن الامام علياً قد تبرأ منه. ولن نقف طويلاً أمام هذه القضية، لأن

^(١٨٢) صبحي، أحمد محمود - الزيدية ط ٢ ١٩٨٤م الزهراء للاعلام العربي ص ٢٣-٢٤. أنظر طه حسين : علي وبنوه ص ٩٨ - ١٠٠ .

^(١٨٣) المرجع السابق : ص ٢٤. أنظر كامل الشيبني : الصلة بين التصوف والتشيع ج ١ ص ٣٦-٣٧. علي الوردي : وعاظ السلاطين ص ٢٧٤-٢٧٨.

مايعيننا - سواء كانت شخصية عبدالله بن سبأ حقيقية أو موضوعه^(١٨٤)، أو إنها رمزت إلى شخصية عمار بن ياسر - هو أن آراء السبأية المتغالية وجدت ووجدت صدى لدى الطائفة التالية لها في الغلو وهي الكيسانية، كما يعيننا أن نتلمس تأثير الفكر اليهودي من جهة والفكر الغنوصي من جهة أخرى على حالة المسلمين إبان انقسامهم. وقد بدأت أول الأمر بفكرة تمجيد الأبطال وهي من الأفكار التي يسهل زرعها بين الناس، فها هو الفاروق عمر يكاد بتلقائه أن يقع أسيرا لنفس الفكرة عندما علم بموت النبي عليه الصلاة والسلام : فأعلن أن محمدا لم يمت، وأنه رفع إلى السماء وسيعود ثانية حتى أسكته أبابكر بقوله " من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله، فإن الله حي لا يموت ثم قرأ " ومحمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل فإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم " فقال عمر : والله لكأنني ماقرأتها قط.^(١٨٥) أما علي رضي الله عنه فقد تعرض لفكرة التمجيد هذه في حياته وبعد مماته. وهذا مادعا بعض الباحثين إلى رد نشأة التشيع إلى زمن خلافة علي.

لقد أعلن الخوارج أن (لاحكم إلا الله) فجاءت القضية الأولى في الإمامة لدى الشيعة وجوب نصب الامام، لقد اتهموا عليا أنه حكم هواه في التحكيم فأعلن الشيعة عصمة الامام وجوب موالاته، لقد كفره الخوارج فقدسه الشيعة، لقد أعلنوا أن الإمامة غير مقتصرة على قريش أو على العرب فأعلن الشيعة النص على علي وعلی الإمامة في ذريته، أقاموا مبدأ "الوراثة" في مقابل النظرية الجمهورية في الحكم التي أعلنها الخوارج لأول مره في تاريخ الاسلام وهذا مادعا بعض آخر من الباحثين إلى القول بأن التشيع هو رد فعل لآراء الخوارج. على أن عقائد الشيعة وإن صيغت

^(١٨٤) يذكر المؤرخ الشيعي سعد بن عبدالله أبو خلف الأشعري القمي في كتابه (المقالات والفرق) أن " عبدالله بن سبأ" اسمه عبدالله بن وهب الراسبي ويذكر المؤرخ السني الطبري في كتابه (تاريخ الأمم والملوك) أن الخوارج الذين قصدوا النهروان استخلفوا عليهم رجلا منهم هو عبدالله بن دهب الراسبي !! (المؤلف)

^(١٨٥) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٥.

على نحو معارض لآراء الخوارج فإن هذه العقائد لم تظهر في صياغتها المتكاملة إلا في عصر متأخر عن نشأة الخوارج.^(١٨٦)

ولانجد مرجعا يغفل كارثة مقتل الحسين بن علي وتأثيرها على تغلغل الفكر الشيعي في قلوب وعقول أهله ليصبح التشيع مذهباً وعقيدة. ويتفرع من هذا المذهب الغلاة الذين سبق ذكرهم وتنطق عقيدتهم بالكفر البواح، والامامية التي تقول بالنص الجلي على امامة علي بن أبي طالب، والجارودية من الزيدية التي تقول بالنص الخفي، إلى الزيدية التي لا ترى الامامة ركناً من أركان الدين، ولاتدعي عصمة الامام وتؤمن بالبيعة والاختيار.^(١٨٧) ومبدأ الخروج علي الحاكم الظالم.

إختيار المرشح وتقديمه:

وبعد أن يحتهد أهل السنة بأدلتهم وبراهينهم علي ابطال ما ذهب إليه الشيعة من القول بالنص، يثبت لديهم الاختيار^(١٨٨). ولما كان الاختيار هو أول خطوات عقد البيعة - كما أسلفنا - بوصفه ترشيحاً يقوم به أهل الاختيار الذين ميزهم الماوردي بهذه الشروط بقوله^(١٨٩): " فأما أهل الاختيار فالشروط المعتمدة فيهم ثلاثة : أولاً : العدالة الجامعة لشروطها (يقصد بالعدالة الاستقامة والأمانة والورع). ثانياً : العلم، الذي يتوصل به إلى معرفة مستحق الامامة، على الشروط المعتمدة فيها. ثالثاً : الرأي والحكمة، المؤديان إلى اختيار من هو للامامة أصلح، ويتدبير المصالح أقوى وأعرف.

^(١٨٦) صبحي - أحمد محمود : الزيدية ص ٢٦.

^(١٨٧) أنظر في ذلك : الفهرست لابن النديم ص ٢٤٩ . نهاية الاقدام للشهرستاني ص ٤٧٨ . الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢٠٨ . الامام زيد أبوزهرة ص ١٠٥ .

^(١٨٨) يقول الامام الغزالي في رده على الباطنية ملخصاً هذا الرأي بقوله : "نعم لا مأخذ للامامة إلا النص أو الاختيار. ونحن نقول مهما بطل النص ثبت الاختيار" - الرد على الباطنية ص ٦٤ طبعة جولتزيهر ليدن

١٩١٦.

^(١٨٩) الماوردي - الأحكام السلطانية ص ٤.

وإذا تعينت هذه الهيئة بأفرادها أصبحت هي المسؤولة عن تأدية الواجب (الترشيح)، ويقع عليها هي الإثم إذا قصرت في آدائه وهذا ما يؤكد الماوردي بقوله: "وان لم يقم بها (أي الامامة) أحد. خرج من الناس فريقان : أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا اماما للأمة، والثاني أهل الامامة حتى ينتصب أحدهم للامامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الامامة حرج ولا مأثم" (١٩٠)

ويلاحظ أن ليس في هذه الشروط اشتراطات مادية : أي كأن يكون أحد أهل الاختيار مالكا لقدر معين من المال أو العقار. ولم يعترف الماوردي بمسألة تفضيل من يكونون في بلد الامام "العاصمة" على غيرهم : "وليس لمن كان في بلد الامام على غيره من أهل البلاد فضل مزية يقدم بها عليه" (١٩١)

كما يلاحظ أيضا أن هذه الهيئة تختلط - عند معظم الفقهاء - بهيئة أخرى لها نفس الأهلية هي : أهل الحل والعقد فأهل الاختيار المنوط بهم اختيار الخليفة وعرض اسمه على المسلمين لينتخبوه ويذكرون في باب "الامامة" ليسوا هم أهل الحل والعقد الذين تحدث عنهم كتب الأصول وإن كانت كل منها تسمى بنفس الاسم. ذلك لأنه لا يشترط في الأفراد الذين تتكون منهم الهيئة الأولى أن يحصلوا من العلم إلا على قدر يؤهلهم لأن يكونوا عارفين بظروف المجتمع وأحواله السياسية، وقادرين على اختيار الأفضل من بين المرشحين الأكفاء. أما في الأعضاء الذين تتكون منهم الهيئة الثانية فيشترط أن يكونوا من المجتهدين الذين بلغوا أعلى مستوى من العلم. ففي أبحاث الشريعة الإسلامية يوجد إذن مكانان لهيئتين، مختلفة احدهما عن الأخرى، وإن كانت كل منهما تسمى "أهل الحل والعقد" ومدلول الأولى - ويمكن أن نسميها "الهيئة السياسية" - أعم من مدلول الأخرى - ويمكن أن نسميها "الهيئة التشريعية". والأولى يمكن أن تشمل الأخيرين - لاستيفائهم، من باب أولى الشروط الأقل - ويزيدون

(١٩٠) المرجع السابق .

(١٩١) المرجع السابق .

عليها.^(١٩٢) ومن هنا وجب التدقيق ويتساءل القاضي أبي يعلي الفراء : " هل يجوز للخليفة أن ينص على أهل الاختيار، كما ينص على أهل العهد ؟ فقد قيل : يجوز، لأنها من حقوق خلافته. وقياس مذهبنا أنه لا يجوز لوجهين. أحدهما : أنها تقف على اختيار جميع أهل الحل والعقد (ولهؤلاء شروطهم التي اتفق فيها مع الماوردي). والثاني : ان امامة المعهود إليه تنعقد بعد موته باختيار أهل الوقت (وإن ما قام به لا يعدو كونه مجرد ترشيح قام به بوصفه ممثلاً لأهل الاختيار وحائزاً لثقة الأمة)^(١٩٣)

هناك إذن هيئة سياسية مهمتها ترشيح وتقديم من يتم ترشيحهم أو ترشيحه لإتمام بقية اجراءات عقد البيعة يعبر عنهم أبي يعلي الفراء بقوله: " وإذا اجتمع أهل الحل والعقد على الاختيار تصفحوا أحوال أهل الامامة الموجود فيهم شروطها فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره وعرضوها عليه."^(١٩٤)

وقد سماهم البغدادي (أهل الاجتهاد) بقوله: " إن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة : باجتهاد أهل الاجتهاد منهم، واختيارهم من يصلح لها"^(١٩٥)

ولأن الخلط مستمر بين أهل الاختيار وأهل الحل والعقد فأصبح تحديد هيئة الناخبين أي أهل الحل والعقد ضروريا لكي يمكن تحديد الناخبين بطريقة واضحة لا يعترها الشك، ودون هذا التحديد لا يمكن أن يوجد انتخاب حقيقي منظم. ففي عصر الصحابة لم يكن من الممكن التفكير في وضع شروط لمزاولة حق انتخاب أهل الحل والعقد - لأن الفكرة السهلة التي سادت هي أن الناخبين هم صحابة النبي عليه الصلاة والسلام. ولو بقيت الخلافة انتخايبه بعد جيل الصحابة لشعرت الأمة الاسلامية

^(١٩٢) الرئيس ، محمد ضياء الدين : النظريات السياسية الاسلامية ط ٧ ص ٢٢٥.

^(١٩٣) الفراء، أبويعلي : الأحكام السلطانية ط بيروت ١٩٨٣ م ص ٢٦.

^(١٩٤) المرجع السابق ص ٢٤.

^(١٩٥) البغدادي، عبد القاهر: أصول الدين ص ٢٧٩ ط استانبول ١٩٢٨.

بضرورة إيجاد اجراءات منظمة ومحددة لاختيارهم وتحديدهم^(١٩٦). إذن فهم بالمعني الذي نسعى إليه-وكما يمكن أن نقول اليوم - بمثابة " لجنة ترشيح".

ويدل على ذلك عبارة وردت للماوردي وهي: "لأن مقصود الاختيار تمييز المولى".^(١٩٧) ويذهب الماوردي والفراء إلى حد تأييم هذه الهيئة إذا هي لم تقم بواجبها.^(١٩٨) وإن كان الرأي الأرجح أن الإثم يلحق كافة المسلمين جميعا لأنهم مخاطبون بالشرع. فإذا كان الاختيار والترشيح لفئة من الناس فإن من واجب الأمة كلها أن تحمل هذه الفئة على أداء واجبها وإلا شاركتها في الإثم.^(١٩٩)

فالأمة هي الأصل وهي المصدر وأهل الاختيار أو الحل والعقد يجب أن يكون تمثيلهم للأمة تمثيلا حقيقيا وصادقا ولكن كيف يتم هذا التمثيل؟ وعلى أي صورة؟ وكم عددهم؟ يمكن تلخيص هذه الأمور في ثلاث مذاهب:

أولاً : ان اتفاق أهل الحل والعقد جميعا ضروري ولازم لصحة عقد البيعة وذلك قياسا على الاجماع.

ثانياً : يتجه نحو فكرة حصر عدد أهل الحل والعقد اللازمين لانعقاد البيعة للخليفة في عدد محدد كالواحد، والاثنين، والثلاثة، والأربعة، والخمسة، والأربعين، ومنهم من اكتفى بتحديد أهل الحل والعقد بالموجودين بالعاصمة دون سائر أرجاء الدولة الاسلامية.

ثالثاً : لم يشترط الاجماع، ولم يحدد العدد اللازم، وإنما اشترط اصحابه لصحة البيعة أن تتوفر الأكثرية بحيث لا تكون بيعة أهل الحل والعقد صحيحه إلا إذا كانت

(١٩٦) السنهوري ، عبدالرزاق أحمد : فقه الخلافة وتطورها . ترجمة نظريه الخلافة : ناديه السنهوري وتوفيق الشاوي . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٩ ص ١٣٦ .

(١٩٧) الماوردي - الأحكام السلطانية : ص ٧ .

(١٩٨) الماوردي - الأحكام السلطانية ص ٤ . الفراء ، أبويعل - الأحكام السلطانية ص ٤٣ .

(١٩٩) عوده ، عبدالقادر : الاسلام وأوضاعنا السياسية ص ١٠٧-١٠٨ . قطب، محمد: جاهلية القرن العشرين ص ٥١ .

صادرة باتفاق جمهورهم^(٢٠٠) وعلى ذلك فإن اختيار القلة ليس من شأنه أن يعطي للخليفة السند الشرعي للسلطة إلا إذا وافقت الأغلبية. وهذا دليل قاطع على أن الفقه الإسلامي والتفكير السياسي في الإسلام قد أدرك وقرر هذا المبدأ - وهو مبدأ الترجيح بالأكثرية أو الأغلبية - منذ قرون بعيدة.^(٢٠١)

والواقع أن تحديد "أهل الحل والعقد"، ليس ضروريا فقط لانتخاب الرئيس (الخليفة)، بل هو ألزم عند الكلام حول مباشرته مسئوليات الحكم، وهذا بدوره يقودنا إلى المرحلة التالية من المراحل التي تمر بها البيعة.

ب - مرحلة البيعة الصغرى أو الخاصة :-

وفيها يتم اختيار المرشح للخلافة بمعرفة أغلبية أهل الحل والعقد، وهنا نلاحظ دورا جديدا لأهل الحل والعقد يختلف عن الدور الذي تم في المرحلة السابقة والذي لا يعني غير الترشيح والاختيار للمسلمين. وقد نتج الدور الجديد عما كان يحدث عقب تقديم المرشح أن يتقدم بعض المسلمين الذين كان يتصادف وجودهم لمبايعته وذلك ما حدث في اجتماع السقيفة عندما رشح عمر أبا بكر وبايعه ثم تابع الموجودون في الاجتماع من المهاجرين والأنصار في المبايعات وما حدث بعد أن عهد الصديق للفاروق عمر وأطل على المسلمين الموجودين حوله فأخبرهم عن اختياره لهم، وطلب منهم السمع والطاعة فأجابوه : سمعنا وأطعنا. وما حدث عندما تشاور أهل الشورى بعد أن حصر فيهم عمر أمر اختيار الخليفة واستقروا على اختيار عثمان،

^(٢٠٠) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ ص ١٤٢ مطبعة بولاق - الأولى ١٣٢١ هـ

الغزالي : فضائح الباطنية ص ١٧٦ - ١٧٧

الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٦

أبو علي الفراء : الأحكام السلطانية ص ٢٣

^(٢٠١) الرئيس ، محمد ضياء الدين : النظريات السياسية الإسلامية ص ٢٥٠ يقول الغزالي : "إنهم لو اختلفوا في مبدأ الأمور وجب الترجيح بالكثرة" ويوضح ذلك بقوله : "والكثرة في الأتباع والأشياء ، وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع أقوى مسلوك من مسالك الترجيح" الرد على الباطنية ص ٦٢ - ٦٣.

فبايعه عبدالرحمن بن عوف البيعة الخاصة ثم تتابع بعدها المسلمون في بيعته. ومحدث عندما رشح بعض الصحابة علي، ومد الامام يده وبايعه جماعة من حضر منهم خزيمه بن ثابت، وأبو الهيثم بن التيهان، ومحمد بن سلمة، وعمار في رجال يكثر عددهم من المهاجرين والأنصار. (٢٠٢)

وعلى الرغم من أن هذه المرحلة - مرحلة البيعة الصغرى أو الخاصة - لا تعد قاطعة في أمر اختيار الخليفة، إلا أنها قد أوحى لبعض الفقهاء بل لمعظمهم بأنها كافية لانعقاد الخلافة للمرشح الأمر الذي يحافي مبادئ الشورى الصحيحة، إذ لو كان الأمر كذلك لما كانت هناك حاجة للبيعة العامة التي كان يتطلبها الخلفاء ويصرون عليها. لكن الفقه السني - بعد أن اتفق مع الفقه الشيعي في ثبوت الامامة واختلف معه في القول بالنص - لم يبق أمامه إلا الاختيار ومن هنا جاء الاهتمام بالبيعة وبمراحل البيعة لضمان صحتها وشرعيتها. ونظر إلى مبدأ اقامة الامامة بوصفه أحد الفروض الكفائية، والملاحظ أن تحديد معنى الفرض "الكفائي" في الفقه السني انه هو الذي يقع الوجوب فيه على المسلمين جميعهم، والا يقع عليهم الاثم، فالأمة هي المسؤولة أولا عن أداء هذا الفرض، والمطالبة بتنفيذه وإذن فهي التي يلزمها ان تشرع في عقد البيعة، وتعمل على إتمامه، أداء للفرض، وحتى ان أثبت عنها في انجاز ذلك بعضها منها، ومسألة الإنابة هذه هي التي أوصلتهم إلى فكرة "الاكتفاء" أو "التمثيل". فمن طبيعة الفرض الكفائي أنه لا يمكن أن يقوم به كل أفراد الأمة في وقت واحد، وإلا لزم انشغال الأمة بالقيام بواجب واحد، دون بقية الفروض. كأن تنفر الأمة عن بكرة أبيها مثلاً للجهاد، فمن يبقى اذن للقيام بباقي الأعمال الضرورية لحياتها : من زراعة أو صناعة، أو نحو ذلك ؟ وكأن يكون عدد كبير أيضا من الأمة قضاة أو معلمين، فلا يبقى هناك إلا عدد غير كاف لمباشرة أوجه النشاط الاجتماعي الأخرى، وهكذا. وكذلك مسألة

(٢٠٢) الامام الباقلاني - التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة - طبع القاهرة ١٩٤٧م ص ١٠٩ من كتاب : نصوص في الفكر السياسي الاسلامي : يوسف أبيش طبعة دار الطليعة بيروت الطبعة الأولى ١٩٦٦.

الرئاسة (الامامة)، واجبة على عموم الأمة، لكن لا يمكن ان تنصرف الأمة كلها للاشتغال بهذا الأمر، أو على الأقل لا يمكن أن تجتمع لمباشرة مراسم العقد نفسه. ومن ناحية أخرى فإن الفروض الكفائية من شأنها أنها تتطلب في أدائها بلوغ مستوى معين من المعرفة، مثل أعمال القضاء والجهاد والتعليم، ومن باب أولى واجب إختيار الخليفة أو الرئيس أو الامام.

من أجل هذا فكر علماء الشريعة الاسلامية في فكرة "الاكتفاء" فكرة "الانابة" فيما يتعلق بالتصدي لتنفيذ هذه الفروض. ومن هنا جاءت تسميتها بأنها "كفائية": أي انه إذا قام بها بعض الأمة سقطت عن الباقيين : أي انه يكفي بأن يقوم بعض الأمة بأدائها. فيكفي أن يكون هناك عدد من القضاة لأداء فرض اقامة القضاء وغير ذلك. وبالمثل في حالة الخليفة أو الرئيس يكفي، أو يمكن أن يكفي، بأن يوكل أمر اختياره، أو على الأقل اتمام العقد معه لعدد معين تتوفر فيهم شروط خاصة، وتوجد فيهم صفات تمكنهم من أداء هذا الواجب، على أكمل وجه وهذه بعينها هي الفكرة التي تتداول في أبحاث علوم السياسة الحديثة، وهي التي يسمونها " التمثيل Representation: " أو "الانابة" (٢٠٣)

أهل الحل والعقد:

وكانت فكرة الإنابة تلك هي الأساس لما تصوره الفقهاء من وجود هيئة خاصة أطلقوا عليها اسم "أهل الحل والعقد" وعلى الرغم من اضطراب الآراء في تعريفهم وعدم تعيينهم بعبارات واضحة أو أوصاف محددة، فإن تسميتهم بأهل الحل والعقد يمكن أن تكون المعبرة، فهم بمثابة زعماء الأمة، وأولوا المكانة وموضع الثقة من سوادها الأعظم، بحيث تتبعهم في طاعة من يولونهم عليها، فينتظم به أمرها، ويكون بمأمن من عصيانها وخروجها عليه. (٢٠٤)

(٢٠٣) الرئيس، محمد ضياء الدين : النظريات السياسية الاسلامية ط ٧ ص ٢٢١-٢٢٢.

(٢٠٤) رشيد رضا - الخلافة أو الامامه العظمى ص ١١-١٢.

فمن المهم أن يكون أهل الحل والعقد على جانب كبير من الاقتدار والاستنارة، وأن تتوافر فيهم شروطا خاصة تضمن سلامة الاختيار. فعندما اندفعت الجماهير عقب مقتل عثمان إلى علي يريدون البيعة له، أدرك أن سبيل الناس إليه سبيل شعبي فصاح فيهم : إن هذا الأمر ليس لكم أنه لأهل بدر. أين طلحة والزبير وسعد؟^(٢٠٥)

ويقول ابن خلدون : " ان هذا المنصب راجع إلى اختيار أهل الحل والعقد فيتعين عليهم نصبه، ويجب على الخلق طاعته لقوله تعالى : " أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم "^{(٢٠٦)(٨٣)}

قال الشيخ رشيد رضا : وأما أولو الأمر فقد اختلف فيهم، فقال بعضهم هم الأمراء واشترطوا فيهم ألا يأمرؤا بمحرم. والآية مطلقة، وإنما أخذوا هذا القيد من نصوص أخرى كحديث " لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق "، وحديث "إنما الطاعة في المعروف ". وبعضهم أطلق في الأحكام فأوجبوا طاعة كل حاكم وغفلوا عن قوله تعالى "منكم". وقال بعضهم : إنهم العلماء، ولكن العلماء يختلفون، فمن يطاع في المسائل الخلافية ومن يعفي ؟ وحجة هؤلاء أن العلماء هم الذين يمكنهم أن يستنبطوا الأحكام غير المنصوصة من الأحكام المنصوصة.

وقالت الشيعة : أنهم الأئمة المعصومون، وهذا مردود، إذ لا دليل على هذه العصمة، ولو أريد ذلك لصرحت به الآية. ومعنى "أولي الأمر" الذي يناط بهم النظر في أمر اصلاح الناس أو مصالح الناس، وهؤلاء يختلفون أيضا فكيف يؤمر بطاعتهم بدون شرط ولا قيد؟^(٢٠٧)

^(٢٠٥) الطبري - تاريخ الأمم والملوك جـ ٣ ص ٤٦٢ و ٤٦٣.

^(٢٠٦) ابن خلدون - المقدمة ص ١٥١-١٥٢.

^(٨٣) النساء آية ٥٩.

^(٢٠٧) رشيد رضا - تفسير المنار جـ ٥ ص ١٨٠ وما بعدها.

ونذكر هنا بعض الأسماء التي أطلقت على هذه الهيئة:

- أهل الحل والعقد^(٢٠٨)
 - أهل الاختيار^(٢٠٩)
 - أهل الاجتهاد^(٢١٠)
 - هيئة التفويض^(٢١١)
 - أهل الرأي والتدبير^(٢١٢)
 - أولو الأمر^(٢١٣)
 - العلماء^(٢١٤)
- وكما سماهم الرسول صلى الله عليه وسلم (النقباء والكفلاء).^(٢١٥)

-
- ^(٢٠٨) الماوردي - الأحكام السلطانية ص ٥.
- القلقشندي - مآثر الانافه في معالم الخلافة ج ١ ص ١٩.
- رشيد رضا - تفسير المنارج - ٣ ص ١١.
- ابن خلدون - المقدمة ص ١٥١ .
- ^(٢٠٩) الماوردي - الأحكام السلطانية ص ٥. أبويعلی الفراء - الأحكام السلطانية ص ١٩ .
- ^(٢١٠) البغدادي - أصول الدين ص ٩٧٢.
- أبويعلی الفراء - الأحكام السلطانية ص ٩١ .
- ^(٢١١) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٥ .
- ^(٢١٢) ابن عابدين - حاشية ابن عابدين ج ٣ ص ٤٢٨.
- الكمالان : ابن همام وابن أبي شريف المسامرة
- شرح المسامرة ص ١٧١.
- ^(٢١٣) ابن خلدون - المقدمة ص ١٥١ .
- ^(٢١٤) ولي الله الدهلوي : حجة الله البالغة ج ١ ص ١٤٩.
- النوي - المنهاج شرح الرملي ج ٧ ص ١٢٠.
- ^(٢١٥) ابن سعد - الطبقات الكبرى
- المجلد الثالث ص ٦١٨ ، ٦١٩
- ابن هشام - السيرة النبوية ج ١ ، ٢ ص ٤٤٢.
- سعد الدين التفتازاني : شرح مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدين للشارح - مطبعة الحاج حرم
- افندي البسنوي باستانبول ١٣٠٥هـ

أما عن التعريف بهم ووصفهم، فهم عند التفتازاني : العلماء والرؤساء ووجوه الناس^(٢١٦) ويزيد الامام النووي على ذلك بقوله: الذين يتيسر اجتماعهم^(٢١٧) وذلك لأن الأمر ينتظم بهم، ويتبعهم سائر الناس^(٢١٨). فإذا لم يكن المبايعون بحيث تتبعهم الأمة فلا تنعقد الامامة بمبايعتهم وهذا هو المأخوذ من عمل الصحابة رضي الله عنهم في تولية الخلفاء الراشدين^(٢١٩) ومن هنا جاء تعبير الغزالي عنهم بأنهم أهل التفويض، أصحاب الحق في أن يفوضوا أمر ولاية الأمة لشخص فإذا فعلوا ذلك وبإيعوه تعينت إمامته ووجبت طاعته.

ويعرفهم الدهلوي بأنهم: "العلماء والرؤساء وأمرأ الاختيار ممن يكون له رأي ونصيحة المسلمين"^(٢٢٠)

وهم عند الماوردي والفراء أهل الاختيار، الذين سبق ذكرهم في مرحلة الترشيح، والذين ميزا ملامحهم بالعدالة والعلم والرأي والحكمة، واشترطا فيهم الفطنة والذكاء والأمانة والصدق، وأن يسلموا فيما بينهم من التحاسد والتنافس وفيما بينهم وبين الناس من العداوة والشحناء وأن لا يكونوا من أهل الأهواء وأن يكونوا من كبراء الدولة وشيوخها.

فكان أصحابنا عند الماوردي والفراء يلعبون دورا مزدوجا وقد سبق ان أشرنا إلى إمكانية القيام بهذا الدور، خاصة أن الشروط الواجب توافرها في أهل الحل والعقد يمكن أن تتوفر في أهل الاختيار وليس العكس.

ذلك لأنه لا يشترط في أهل الاختيار أن يحصلوا من العلم إلا على القدر الذي يؤهلهم لمعرفة ظروف المجتمع وأحواله السياسية، وأن يكونوا قادرين على اختيار

^(٢١٦) التفتازاني - شرح المقاصد ج ٢ ص ٢٣٠.

^(٢١٧) الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ج ٧ ص ٣٩٠.

^(٢١٨) رشيد رضا - الخلافة أو الامامة العظمى ص ١١.

^(٢١٩) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠.

^(٢٢٠) ولي الله الدهلوي - حجة الله البالغة ج ١ ص ١٤٩ مصر - دار الطباعة المنيرية بالأزهر ١٣٥٢.

الأصلح من بين المرشحين للخلافه.. أما أهل الحل والعقد فيشترط أن يكونوا من المجتهدين الذين بلغوا أعلى مستوى من العلم.^(٢٢١)

وهم عند الشيخ محمد عبده: "الأمرء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة، إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه، بشرط أن يكونوا منّا، وألا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة".^(٢٢٢)

ويقول الشيخ رشيد رضا في موضع آخر من تفسيره:
"هكذا يجب أن يكون في الأمة رجال أهل بصيرة ورأي في سياستها ومصالحها الاجتماعية وقدرة على الاستنباط يرد إليهم أمر الأمن والخوف وسائر الأمور الاجتماعية والسياسية، وهؤلاء الذين يسمون في عرف الاسلام "أهل الشورى" و "أهل الحل والعقد". وهم الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة".^(٢٢٣)

تتفق الآراء في الفقه السني - قديمه وحديثه - على أن الاختيار هو وسيلة الاسناد المشروعة لتولية الحاكم في الدولة الاسلامية، كما يتقرر أن هذا الاختيار لا يتم إلا بالبيعة^(٢٢٤) لكن الفقهاء القدامى كانوا يسلمون أمر عقد البيعة إلى أهل الحل والعقد وان كان محور الاختلاف بينهم - على الصعيد السني - هو عدد من تنعقد به

^(٢٢١) حلمي، محمود - نظام الحكم الاسلامي ط ٦ ١٩٨١ دار الفكر العربي - القاهرة ص ٧١-٧٢.

^(٢٢٢) رشيد رضا - تفسير المنار ج ٥ ص ١٨١-١٨٢

^(٢٢٣) رشيد رضا - تفسير المنار ج ٣ ص ١١.

^(٢٢٤) الرئيس، محمد ضياء الدين - النظريات السياسية الاسلامية ص ٢١٢. خلاف، عبد الوهاب - السياسة الشرعية طبعة دار الأنصار بمصر ١٣٩٧هـ/١٩٧٧/ ص ٥٧.

العربي، محمد عبدالله - نظام الحكم في الاسلام - دار الفكر بيروت والقاهرة ص ٦٤.
المطيعي، محمد بنحيت - حقيقة الاسلام وأصول الحكم - المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٤٤هـ - ص ٢٣.

الامامة من أهل الحل والعقد أو عدم التقيد بعدد كما ذهب الحنفيون والمالكيون والحنبلليون والشافعيون، أما الفقه الحديث فيختلف في الدور الذي يقوم به أهل الحل والعقد، هل هو تقديم المرحش فقط، أم القيام بالبيعة الخاصة له ؟ هل انعقاد عقد الخلافة مسلم لهم تماما بحيث يرشحون ويبايعون ؟

وماهو دور جمهور المسلمين في كل حالة؟ فالمشكلة، إذن، عند الفقهاء المحدثين تنصب أساسا على تكييف عمليات العقد ذاتها، ودور كل من أهل الحل والعقد، وجمهور المسلمين فيه. فمن الطبيعي أنه لابد للسيادة من يمثلها.

يقول الدكتور محمد يوسف موسى : " أن الذي يمثلها هم أهل الحل والعقد نيابة عن الأمة كلها، وحيث تكون قراراتهم والقوانين التي تصدر بناء على مايتفقون عليه صحيحة شرعا وملزمة للأمة جميعا " (٢٢٥)

فأهل السنة ماكانوا ليقولوا أن عقد الامامة يصح أن يعقده واحد إلا إذا كانوا على يقين أن هذا الواحد لايمثل نفسه فقط، وإنما يمثل رأي الأمة أو أهل الحل والعقد جميعا - ومثل ذلك فيمن قال بجواز انعقاد الامامة بعدد قليل، فهذا العدد ممثل للإرادة العامة أو لرأي الأكثرية. فالاختيار في نهاية الأمر هو اختيار الأمة (٢٢٦) وعندما يكون هذا الاختيار صحيحا ومشروعا ومستوفيا لكامل الشروط فستجنب الأمة وقيادتها المعبرة عنها الخطأ في اتخاذ القرارات، لأن الأمة باعتبار مجموعها معصومة من الخطأ، كما هو مقرر في علم الأصول، لقوله عليه الصلاة والسلام : " إن أمتي لاتجتمع على ضلالة " (٢٢٧). وهنا ينبهنا الدكتور عبدالرزاق السنهوري إلى أمرين :

الأول : التمييز بين الخلافة الصحيحة والخلافة الناقصة، وذلك بتجنب ذلك الخلط المؤلم بين نظام الخلافة الشرعية الصحيحة، وبين الخلافة الناقصة. فهذا النوع

(٢٢٥) موسى - محمد يوسف - نظام الحكم في الاسلام ط ٢ دار الكاتب العربي القاهرة ١٩٦٣ ص ١٣١.

(٢٢٦) الرئيس ، محمد ضياء الدين - النظريات السياسية الاسلاميه ص ٢٢٨ .

(٢٢٧) سنن الترمذي ٤ / ٤٤٦، وسنن ابن ماجة ٢ / ١٢٠٣. والجامع الصغير للسيوطي ص : ٨٨

الآخير هو في طبيعته قائم على أسس غير صحيحة (وتعاقد فاسد لوقوع الاكراه)، ولا يمكن محاولة تصحيحه بالزعم بوقوع انتخاب موهوم. أما الخلافة الصحيحة فهي على العكس من ذلك تؤسس على انتخاب حقيقي وعقد صحيح. (٢٢٧)

الثاني : تحديد هيئة الناخبين أي أهل الحل والعقد ضروري لكي يمكن تحديد الناخبين بطريقة واضحة لا يعترها الشك. فهم الذين بيدهم زمام أمور جماعتهم ومعنى ذلك أن الانتخاب يتم على درجتين : فالناخبون "أهل الاختيار" أو "أهل الحل والعقد" هم أنفسهم ينتخبون بمعرفة الجمهور ولكن بشروط معينة تستلزم فيها. وهذه هي الدرجة الأولى ثم يقومون هم باختيار الخليفة، وهذه هي الدرجة الثانية. ودون هذا التحديد لا يمكن أن يوجد انتخاب حقيقي منتظم، ففي عصر الصحابة لم يكن من الممكن التفكير في وضع شروط لمزاولة حق انتخاب أهل الحل والعقد - لأن الفكرة السهلة التي سادت هي أن الناخبين هم صحابة النبي، ولو بقيت الخلافة انتخابية بعد جيل الصحابة لشعرت الأمة الاسلامية بضروره ايجاد اجراءات منظمة ومحددة لاختيار أهل الحل والعقد (٢٢٨)

فمن الواجب إذن على فقهاء هذا العصر ألا يكتفوا بعبارة "أهل الحل والعقد" كما فعل أسلافهم دون تحديد معنى هذه الكلمة، أو دون ايجاد الوسيلة العملية لكي يمكن لكل شعب إسلامي أن يعين الأشخاص الذين يكونون هذه "الجماعة" التي يقع على عاتقها واجبات جوهرية سواء في انتخاب الرئيس أو في مباشرته مسؤولياته بأن تتولى الرقابة على أعمال الحكومة. (٢٢٩)

(٢٢٧) السنهوري - فقه الخلافة وتطورها ص ١٤٠.

(٢٢٨) المرجع السابق ص ١٣٦.

(٢٢٩) المرجع السابق نفس الصفحة .

وقد كان المسلمون حريين بوضع نظام لأهل الحل والعقد له أسسه وقواعده، لو أنهم اتخذوا نقطة بدايه، ماوضعه عمر بن الخطاب من نظام لاختيار خلفه من بين الستة الذين اختارهم لهذه الغاية، ثم عملوا مع الزمن على تأسيس هذا النظام وجعله من الأصول التي يقوم عليها الحكم الاسلامي.

ومهما يكن من أمر، فإن الاسلام بأصوله العامة، وبما فرضه من الشورى في أمور الأمة، قابل تماما لكل نظام يؤدي إلى تبين أهل الرأي والبصر مافيه الخير للأمة ومايحقق المصلحة العامة في جميع أمورها. ولكل أهل عصر من العصور أن يتخذوا النظام الذي يرونه كفيلا بتحقيق تلك الغاية الجليلة.^(٢٣٠)

مرحلة البيعة العامة أو الكبرى

ويشارك فيها جميع المسلمين. وهي المرحلة الأساسية لاختيار الخليفة. وقد أطلق الفقه الإسلامي السني على هذه المرحلة البيعة العامة أو الكبرى تمييزا لها عن المرحلة السابقة عليها وهي البيعة الخاصة أو الصغرى وهي واضحة في بيعات الخلفاء.^(٢٣١) كما أنها واضحة في أقوال كثير من المفكرين القدامى، حتى أولئك الذين قالوا بجواز عقد الخلافة بواحد من أهل الحل والعقد. فالماوردي يشترط لاتمام عقد البيعة - وبعد استيفاء جميع الشروط في الخليفة - أن " يسرع الناس إلى طاعته ولايتوقفون عن بيعته ".^(٢٣٢)

ويؤكد الامام الغزالي على أن عدم موافقة الأمة على اختيار الخليفة من قبل أهل الحل والعقد من شأنه أن يؤدي إلى عدم نفاذ البيعة، ويرى أنه لا بد من الحصول على أكثرية (أغلبية) أصوات المبايعين وذلك بقوله :

^(٢٣٠) موسى، محمد يوسف - نظام الحكم في الاسلام ص ١٣٠.

^(٢٣١) الماوردي - الأحكام السلطانية ص ٧.

أبو يعلي الفراء - الأحكام السلطانية ص ٣٤.

القلقشندي - مآثر الانافه في معالم الخلافة ج ١ ص ٤١.

^(٢٣٢) الماوردي - مرجع سابق ص ٧.

"ولو لم يبايعه - يعنى أبا بكر - غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين أو انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الامامة، فإن شروط ابتداء الانعقاد، قيام الشوكة، وانصراف القلوب إلى المشايعة، ومطابقة الظواهر والبواطن على المبايعة فإن المقصود الذي طلبنا له الامام، جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء. ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان".^(٢٣٣)

كما أشار ابن تيمية إلى هذا المعنى بقوله: "وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه، لم يصير إماماً." ثم قال عن عثمان رضي الله عنه، ".... لو قدر أن عبدالرحمن بايعه ولم يبايعه على ولاغيره من الصحابة أهل الشوكة، لم يصير إماماً".^(٢٣٤)

وقد شدد الفاروق عمر على البيعة العامة بقوله: "فمن تأمر منكم على غير مشورة من المسلمين فاضربوا عنقه"^(٢٣٥) وقوله: "فمن بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فإنه لابيعة له هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا"^(٢٣٦)

ولما قتل عثمان بن عفان واففقوا على علي بن أبي طالب ببيع بيعة العامة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ببيع بيعة العامة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد قال علي - لمن جأؤوه يصرون عليه قبول البيعة - فإن أبيت على فإن بيعتي لا تكون خفية ولا تكون إلا لمن رضي عنه المسلمون، فلما دخل المسجد دخل المهاجرون والأنصار فبايعوه وبايعه

^(٢٣٣) الغزالي - فضائح الباطنية ص ١٧٧.

^(٢٣٤) ابن تيمية - منهاج السنة ج ١ ص ١٤٢

^(٢٣٥) ابن سعد، محمد - الطبقات الكبرى ج ٣ ص ٣٤٤.

^(٢٣٦) صحيح البخاري ج ٨ ص ٢٠٩ - ١٢٠.

ابن هشام - السيرة النبوية ج ٤ ص ٧٥٦ أبو محمد عبدالملك بن هشام المعافري - مكتبة الكليات الأزهرية طبعة ١٩٧٤ م.

جميع من كان بالمدينة من الصحابة^(٢٣٧). وقد سئل أحمد بن حنبل عن خلافة النبوة فقال : كل بيعة كانت بالمدينة.^(٢٣٨)

فالمأمل في صفحات الفقه السني القديم لابد وأن ينتهي إلى ان اختيار الخليفة لا يمكن أن يكون تاماً إلا بموافقة باقي المسلمين، وباقرارهم لاختيار أهل الحل والعقد صراحة أو ضمناً.^(٢٣٩)

وهذا ما يؤكد البغدادي - معبراً عن أهل السنة - في كتابه أصول الدين : " قال الجمهور الأعظم من أصحابنا، ومن المعتزلة، والخوارج والنجارية : أن طريقة ثبوتها الاختيار من الأمة " ^(٢٤٠)

وقد انتهى الفقه الاسلامي السني إلى التعامل مع البيعة بوصفها حكماً شرعياً ، يتطلب بالضرورة شروطاً شرعية مثل :-

أولاً : فإن تتحقق في أهل الحل والعقد الشروط الملائمة لكل عصر، بحيث يكونوا من الذين ينصاع الناس لهم ويثقون باختيارهم وبيعتهم ويطمئنون لو كالتهم، وصدق تمثيلهم لما يتفق عليه أكثرتهم، بحيث تكون الأمة بحق مصدر السلطات.

ثانياً : أن يجتمع في المأخوذ له البيعة شروط الامامة.^(٢٤٠)

^(٢٣٧) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٧ ص ٢٢٦ .

الطبري - تاريخ الأمم والملوك ج ٤ ص ٤٢٧

ابن سعد - الطبقات الكبرى المجلد الثالث ص ١٣ .

^(٢٣٨) ابن تيمية - منهاج السنة ج ١ ص ٣٧٠ .

^(٢٣٩) الطماوي ، سليمان محمد - السلطات الثلاث ط ١٩٨٦ ٥

مطبعة جامعة عين شمس ص ٤٤٥ .

^(٢٤٠) البغدادي - أصول الدين ص ٢٧٩

^(٢٤٠) القلقشندي - مآثر الانافه في معالم الخلافة ج ١ ص ٤٣ .

ثالثاً : أن يحجب المبايع إلى البيعة بعد إيجابها من قبل أهل الحل والعقد وذلك لكون البيعة إيجاب وقبول^(٢٤٢)

رابعاً : أن يتحدد المعقود له البيعة، بحيث لاتعقد البيعة لأكثر من واحد^(٢٤٣)
خامساً : أن يكون المعقود عليه هو تنفيذ شرع الله وحده والطاعة في حدوده

وهكذا يكون الطريق الوحيد الذي يعرفه الاسلام السني في اختيار رئيس الدولة الأعلى، هو الانتخاب، وأن الخلافة هي عقد بين الامام والمسلمين يرتب لطرفيه حقوقاً والتزامات. وقد رتب الدكتور السنهوري على هذه القاعدة العامة النتائج الآتية:-
أولاً : أن الخليفة لا يستمد مركزه من صفاته الشخصية، لا الموروثة ولا المكتسبة، ولكن من اختيار المسلمين له.

ثانياً : أن الاختيار (الانتخاب) عقد حقيقي يستهدف تزويد الخليفة بالسلطات اللازمة لاداء مايناط به من واجبات، ويترتب على ذلك :-

(١) أنه لابد من قبول من وقع عليه الاختيار برضائه الصحيح الحر، وهو أمر متفق عليه.

(٢) ضرورة سلامة الرضا من طرفي العقد، لاسيما من جانب الناخبين، ولهذا فإن اكراه الناخبين على أداء قسم معين، لايقيدهم وفقاً لفتوى الامام مالك.

ثالثاً : ان سلطة الخليفة في الحقيقة مستمدة من سلطة الأمة، مادامت هي التي تتولى انتخابه^(٢٤٤) وقد بحث الدكتور السنهوري طبيعة عقد الامامة بصفة خاصة كما عرضه علماء الشريعة الاسلامية، فقال عنه : " انه عقد حقيقي "، أي انه عقد مستوف للشرائط، من وجهة النظر القانونية، ووصفه بأنه مبني على الرضا، وأن

^(٢٤٢) المرجع السابق ص ٤٢.

^(٢٤٣) المرجع السابق ص ٤٦.

^(٢٤٤) الطماوي - السلطات الثلاث ص ٤٤٧، ٤٤٨.

السنهوري - فقه الخلافة ص ٩٤ - ٩٥ الأصل ١٤٧-١٤٨ الترجمة

الغاية منه أن يكون هو المصدر الذي يستمد منه الامام سلطته، وهو تعاقد بين الأخير وبين الأمة.^(٢٤٥)

ومعنى هذا في جملته أن " الأمة مصدر السلطات " وإن العلاقة بين الأمة والحاكم علاقة " عقد اجتماعي " سماه المسلمون " البيعة " وجعلوها حقيقة لا افتراضا، وهذا هو الفهم الصحيح للسيادة في العصر الحديث.

وقد تميزت بها نظرية " العقد الاجتماعي " في أحدث مراحلها، ونعني بها نظرية " جان جاك روسو " التي فضلت بذلك غيرها من النظريات السابقة عليها وبخاصة نظريتا الفيلسوفين الإنجليزين المشهورين " هوبز " و " لوك " في القرن السابع عشر.^(٢٤٦)

وهذه الملاحظة ذات مغزى تاريخي هام، بالأخذ في الاعتبار أن هذا المفكر السياسي يعتبر في نظر أهل أوربا " أبا الديمقراطية الحديثة"، وأن كتابه " Le Contrat Social " كان يعد بمثابة الانجيل لدى زعماء " الثورة الفرنسية" التي ولد منها العالم الغربي الحديث - فسندرك إلى أي حد من الدقة، والسمو، والأصالة الفكرية، وصل الفكر الاسلامي في أبحاثه القانونية، وذلك قبل مجيء "روسو" وأتباعه بقرون عديدة. مع ملاحظه أن عقد روسو كان مجرد افتراض بينما نظرية العقد الاسلامية تستند إلى ماض تاريخي ثابت.^(٢٤٧)

^(٢٤٥) الرئيس - النظريات السياسية الاسلامية ص ٢١٢، ٢١٣ .

^(٢٤٦) موسى، محمد يوسف - نظام الحكم في الاسلام ص ١٢٦ .

^(٢٤٧) الرئيس - النظريات السياسية الاسلامية ص ٢١٣، ٢١٤ .

الشورى هي أساس البيعة

لاتقر الشريعة الاسلامية نظام الحكم إلا إذا كان قائما على الشورى، لأن مبدأ الشورى من المبادئ التي اهتمت بها الشريعة، وحرصت على تأكيدها والدعوة إليها، وإلزام المسلمين العمل بها، فلا يعملون عملاً، ولا يهتمون بأمر إلا بعد أن يتشاوروا فيما بينهم، ففي ذلك ألفة وترايط لأفراد الأمة الاسلامية، الشورى أساس الحكم السليم، ودعامة من دعائم الحكم الاسلامي.^(٢٤٨)

وقد قضت الحكمة أن تقرر هذه الدعائم غير مفصلة لأن تفصيلها مما يختلف باختلاف الأزمان والبيئات . فالله أمر بالشورى وسكت عن تفصيلها ليكون ولاية الأمر في كل أمة في سعة من وضع نظمها بما يلائم حالها، فهم الذين يقررون نظام انتخاب رجالها والشرائط اللازمة فيمن ينتخب وكيفية قيامهم بواجبهم وغير ذلك مما يتحقق به الشورى ويتوصل به إلى الاشتراك في الأمر اشتراكا يحقق أن أمر المسلمين شورى بينهم^(٢٤٩) .

وكذلك نظام المسؤولية وكيف يؤدي رجال الشورى واجب النصح وتقديم مايمكن أن يطرأ . ترك تفصيله لناعي فيه المصلحة ومقتضيات الزمن. ومثله البيعة ومن يتولاها وشرائطها وكل مايتعلق بها مما يحقق الغرض منها، وهنا لايمكن القول بأن في الاسلام قصورا عن مسايرة الزمن في شكل الحكومة الملائمة لأن الاسلام أقر أسسا عادلة لاتختلف فيها أمة عن أمة، وأفسح للناس في أن يقرروا على هذه الأسس مايرونه - من التفصيلات - كفيلا بمصالحهم وملائما لأحوالهم . وإذا كان المسلمون أهملوا تنظيم هذه الشورى حتى ذهبت روحها وجرؤ بعضهم أن يقول أنها مندوبة لامحتومة، وأغفلوا المسؤولية حتى استقل بأمرهم ولانهم وخرست الألسنة عن النصيحة وصمت

^(٢٤٨) الرمادي، جمال الدين - الشورى دستور الحكم الاسلامي - العدد السابع والثمانون من سلسلة "كتب اسلامية" التي يصدرها المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م ص ١٩ .

^(٢٤٩) خلاف، عبدالوهاب - السياسة الشرعية ص ٢٩ .

الأذان عن سماعها . وأضاعوا البيعة ومسحوها حتى جعلوها أمرا صوريا لا يحقق الغرض منها ولا يشعر بإرادة الأمة.

إذا كانوا قد فعلوا هذا حتى ظهرت حكوماتهم في كثير من الأزمان على أشكال بعيدة عن شكل الحكومات الدستورية فليس هذا من الاسلام ولكنه من اهمال المسلمين^(٢٥٠) فالمسلمون يستطيعون أن يشرعوا، بل يتحتم عليهم أن يشرعوا، لأن أمورا كثيرة تركها الاسلام عمدا دون تشريع لينظمها الناس بما يلائم حاجاتهم على اختلاف الأزمنة والأمكنة.

وهم إذ يشرعون لا يقدرّون أن يغيروا شيئا مما شرع الله لهم، فهم لا يستطيعون أن يخالفوا أوامر الرحمن ونواهيه . فما لم يرد به نص أو سنة فيمكن أن يتناوله أولو الأمر بالتشريع باعتباره تنظيما مباحا ويدخل هذا الأمر في باب الاجتهاد في الشريعة الاسلامية، وهو مقصور على استمداد الأحكام الشرعية من مصدرها السماوي، المتمثل في القرآن والسنة، ولهذا يميز علماء الأصول - فيما يقول الدكتور الطماوي - بين نوعين من الأحكام في مجال الاجتهاد : أحكام خالدة لا يجوز فيها الاجتهاد وهي ماورد فيها نص قطعي الثبوت والدلالة . أما الأحكام التي يجوز فيها الاجتهاد : فهي التي لم يرد فيها نص . وهنا لا يملك المجتهد أن يتدع مايشاء من أحكام، بل يتعين أن يقوم الحكم الجديد على الأصول والمبادئ، التي أرسى القرآن والسنة قواعدها . غير أن مجال الاجتهاد متسع، نظرا لأن الأصول العامة التي يقوم عليها من المرونة بحيث تكفل مواجهة حاجات الجماعة المشروعة في كافة العصور والأزمنة . وإذا كانت الأحكام والمبادئ التي أرسى القرآن والسنة قواعدها خالدة، فإن اجتهاد المسلمين في عصر من العصور - مهما كانت مكائنتهم - لا يقيد المسلمين في عصر آخر متى تغيرت الظروف.^(٢٥١)

^(٢٥٠) المرجع السابق ص ٢٩ - ٣٠ .

^(٢٥١) الطماوي - السلطات الثلاث ص ٣٩٤ - ٣٩٥ .

وقد أدرك هذا المعنى كثير من فقهاء المسلمين، فيتناوله ابن قيم الجوزية - في كتابه " الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية " - بقوله : " والمقصود : أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة، يختلف باختلاف الأزمنة . فظنّها من ظنّها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة ولكل عذر وأجر . ومن أجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين .

وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافها هي من تأويل القرآن والسنة . ولكن هل هي من الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة، أم من السياسات الجزئية التابعة للمصالح، فتتقيد بها زمانا ومكانا؟" . (٢٥٢)

كما يعتقد ابن القيم فصلا في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال - في كتابه " أعلام الموقعين " . (٢٥٣)

ومن هنا يكون لأهل الرأي والشورى في كل جيل تنظيم واستنباط الأحكام التفصيلية والتطبيقات التنفيذية التي تتفق وحاجات جيلهم.

فقد تركت الشريعة تفصيل الشورى وتحديدها وتنظيمها للمسلمين لتغدو مبدأ مرنا يتفق مع ظروف كل مجتمع، ولم تضع نظاما ملزما واضحا يبين كيفية الشورى، ويوضح شكلها ومداه . ويحدد الذين يتشاورون، ويبين قيمة رأي المستشارين، وغير ذلك^(٢٥٤) وإنما تركت ذلك للأمة الإسلامية تشكله حسب ماترى من مصلحتها في كل مكان وزمان، لتتخذ كل دولة الشكل الذي يتلاءم مع ظروفها، وتتبع الطريقة التي

(٢٥٢) ابن قيم الجوزية - أبي عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية أو " الفراسة المرضية في أحكام السياسة الشرعية " ص ١٨ . دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان .

(٢٥٣) ابن قيم الجوزية - أعلام الموقعين ج ٤ ص ٣٠٩ ، ٣١٠ .

(٢٥٤) عودة، عبدالقادر - التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي دار التراث للطبع والنشر - الطبعة الثالثة ج ١ ص ٣٧ .

تتفق مع أحوالها^(٢٥٥) فمبدأ الشورى ثابت دائم ولا رأي لأحد فيه، ولا تملك الأمة تغييره، لأنه تشريع دائم . ولكن الشكل متغير متطور، وتستطيع الأمة أن تغيره وتطوره برأي ذوي العلم والخبرة، وهم أولياء أمرها، وأهل الحل والعقد فيها.^(٢٥٦)

وهذا المبدأ واضح الدلالة في الكتاب والسنة، فقد أنزل الحق تبارك وتعالى في سورتين من كتابه الكريم: "فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وماعند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون، والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون"^(٩٣) ويقول جل شأنه: "فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين"^(٩٤)

ففي الآيات الأولى، من سورة الشورى، يقرن الخالق جل شأنه بين الصلاة والشورى في آية واحدة : فتحددت أهمية الشورى ومكانها وقد قرنت بالصلاة، فكما أن الصلاة في الاسلام عماد الدين فإن الشورى - للمسلمين - من عمد دينهم . وقد حملت السورة كلها اسم "سورة الشورى" لأنها كما يقول الشيخ محمود شلتوت، قد جعلت الشورى من عناصر الشخصية الإيمانية الحققة.^(٢٥٧) فمدح الله جل علاه المشاورة في الأمور بمدح القوم الذين كانوا يمثلون لقواعد الشريعة^(٢٥٨) أما في الآية

^(٢٥٥) شلتوت، محمود - من توجيهات الاسلام ١٣٨٩ - ١٩٥٩م من مطبوعات الإدارة العامة للثقافة

الاسلامية بالأزهر ص ٥٣٠.

^(٢٥٦) المرجع السابق نفس الصفحة .

^(٩٣) سورة الشورى ٣٦-٣٧-٣٨.

^(٩٤) سورة ال عمران ١٥٩.

^(٢٥٧) فهمي، مصطفى أبوزيد - النظرية العامة للدولة - منشأة المعارف بالإسكندرية . الطبعة الأولى ١٩٨٥

ص ٣١٦.

^(٢٥٨) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد - الجامع لأحكام القرآن . مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة

الثانية ١٩٦٥م ج ١٦ ص ٣٧.

اثنايه من سورة آل عمران فيأمر الله رسوله بالعفو عنهم - بعد الخطأ الشهير في غزوة أحد - والاستغفار لهم، ومشاورتهم في الأمر وقوله تعالى "وشاورهم في الأمر" يدل على جواز الاجتهاد في الأمور والأخذ بالظنون^(٢٥٩). ولم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد حدد الجزئيات والتفصيلات الخاصة بمبدأ الشورى فلم يرو عنه أنه بين كيف تكون الشورى، وكيف تقوم، وكيف يكون نظامها، لكنه مارسها فعلا وأقرها قولاً فيروى عن أبي هريرة قوله: "مارأيت أحداً أكثر مشورة من رسول الله صلى الله عليه وسلم"^(١٢٠). وعن أبي هريرة، أيضاً، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "المستشار مؤتمن"^(١٣٠).

وعن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "المستشار مؤتمن، إن شاء أشار، وإن شاء لم يشر"^(١٤٠) وفي نفس المعنى يورد السيوطي في: "الجامع الصغير" الحديث التالي برقم "٩٢٠٢" وهو الرقم التالي للحديث السابق:

عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "المستشار مؤتمن، فإذا أشتير فليشر بما هو صانع لنفسه". وعن جابر بن عبد الله قال - قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا استشار أحدكم أخاه فليشر

^(٢٥٩) القرطبي - الجامع لأحكام القرآن - مرجع سابق ج٤ ص ٢٤٩.

^(١٢٠) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة: الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى ١٩٦٣م ج٤ ص ٢١٤ حديث رقم ١٧١٤.

^(١٣٠) أبوداود سليمان بن الأشعث بن اسحق الأزدي السجستاني: سنن أبي داود - مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى ١٩٥٢م ج٢ ص ٦٢٦.

البیهقي، أبوأحمد بن الحسين بن علي: السنن الكبرى، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد - الطبعة الأولى ١٣٥٢ هـ ج ١٠ ص ١١٢، وعن أبي مسعود في: سنن ابن ماجه طبعة عيسى البابي الحلبي بمصر ١٩٧٢م ج ٢ ص ١٢٣٣ حديث رقم ٣٧٤٥.

^(١٤٠) السيوطي، جلال الدين: الجامع الصغير من حديث البشير النذير - مطبعة حجازي بالقاهرة - الطبعة الأولى ١٣٥٢ هـ الناشر المكتبة التجارية الكبرى بمصر ج ٢ ص ٥٧٦ حديث رقم ٩٢٠١.

عليه".^(١٥٣) وعن الحسن قال - قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "ماتشاور قوم قط إلا هداهم الله لأفضل ما يحضرهم"^(١٦٣) وعن أنس بن مالك قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : "إن أمتي لن تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافًا فعليكم بالسواد الأعظم"^(١٧٣)

وعن سهل بن سعد الساعدي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : "ما شقي قط عبد بمشورة، وما سعد باستغناء رأي"^(١٨٣) وفي عام الحديبية شاور الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه في أمر الحشود التي حشدتها قريش لصدّه عن دخول البيت الحرام، فقال أبو بكر : "يا رسول الله أخرجت عامدا لهذا البيت، لا تريد قتل أحد ولا حرب أحد، فتوجه له، فمن صدنا عنه قاتلناه" فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "امضوا على اسم الله".^(١٩٣)

وقد سار الخلفاء الراشدون على النهج الذي رسمه الرسول صلى الله عليه وسلم لسياسة الدولة وأمرهم الله به، فكانوا يتشاورون فيما بينهم في جميع الأمور، فلم يكن الخليفة يتولى منصبه إلا بعد استشارة دقيقه مبنية على حرية الرأي، وبعد بيعه عامة من جميع أفراد الأمة . فالتاس كانوا يبدون رأيهم صريحا واضحا في الخليفة، فلا يجاملونه ولا يحابونه وكان الخليفة يدرك أن كل فرد له رأيه الخاص في اختياره أو الامتناع عن

(١٥٣) ابن ماجه، أبو عبد الله محمد ابن يزيد القزويني : سنن ابن ماجه - طبعة عيسى البابي الحلبي بمصر ١٩٧٣م ج ٢ ص ١٢٣٣ الحديث رقم ٣٧٤٧. وأورده السيوطي في : الجامع الصغير - مرجع سابق - ج ١ ص ٥٧ رقم ٤٣٥.

(١٦٣) العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل المعروف بابن حجر : فتح الباري بشرح صحيح البخاري - مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٥٩ ج ١٧ ص ١٠٢.

(١٧٣) السيوطي : الجامع الصغير - مرجع سابق - ج ١ ص ٢٩٧ رقم ٢٢٢١.

(١٨٣) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن - مرجع سابق - ج ٤ ص ٢٥١.

(١٩٣) البخاري، أبو عبد الله بن محمد بن اسماعيل بن ابراهيم : صحيح البخاري طبعة دار الشعب ١٣٧٨ هـ ج ٥ ص ١٦١.

بيعته. ولم يكره أحداً على مبايعته، بل كان يستمع إلى رأي من يحجم عن ذلك . وربما أصلح من شأنه على أثر نقد وجه إليه.

ويذكر القرطبي أن رؤساء الدولة الإسلامية بعد عصر الرسول كانوا يتشاورون في الأحكام ويستبطنونها من الكتاب والسنة. وأول ماتشاور فيه الصحابة الخلافة^(٢٦٠)

أهل الشورى:

لقد أستقر أمر الشورى بوصفها قاعده دستوريه هامة في الحياه السياسية الإسلامية، بل يرى البعض أنها ليست مجرد مبدأ سياسي للدولة، لأنها أعمق من ذلك كثيرا إذ هي طابع أساسي للجماعة كلها، يقوم عليه أمرها كجماعة، ثم يتسرب من الجماعة للدولة^(٢٦١) وهنا يمكن أن يطرح السؤال : من هم أهل الشورى؟ فالشورى يمكن وصفها بأنها استطلاع الرأي لدى ذوي الخبرة والدراية بالأمر، للتوصل إلى أقرب الأمور للحق، وأصلحها للأمة^(٢٦٢) ، كما تعد مرحلة مبكرة من مراحل اتخاذ القرار السياسي، ومظهرا من مظاهر المساواة، وحرية الرأي والنقد والاعتراف بشخصية الفرد.

وطالما كانت الشورى كذلك، بمعنى التعبير عن رأي الأمة فإن كل مايتعلق بالأمة الإسلامية لا بد وأن يرجع إليها فيه، ويعني هذا حق الأمة في أخذ رأيها في اختيار الحاكم، وأن يكون الحكم وفق إرادتها ومن أجل مصلحتها . ويستلزم هذا تأكيد حق الأمة في الرقابة والمعارضة والنقد والتقديم^(٢٦٣).

^(٢٦٠) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن - مرجع سابق - ج ١٦ ص ٣٧

^(٢٦١) قطب، سيد - في ظلال القرآن - بيروت، دار الشروق ١٩٦١م ج ٧ ص ٢٠٢ .

^(٢٦٢) عبدالخالق، عبدالرحمن - الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، الكويت، الدار السلفية،

١٩٧٥ ص ١٤...

^(٢٦٣) الانصاري، عبدالحميد اسماعيل - الشورى وأثرها في الديمقراطية بيروت، المكتبة العصرية - الطبعة

الثانية، ١٩٨٠ ص ٤٠ .

فهل يعني هذا أن مجموع الأمة هم : أهل الشورى؟ إن بعض المفكرين الذين تصدوا للكتابة في هذا الموضوع قد وجدوا عند الفقهاء والمفسرين والمتكلمين الذين تناولوا هذا الأمر غموضاً واضطراباً، ومنشأً هذا الغموض والاضطراب أن هذه المسألة لم تعرض في حيز التطبيق والعمل بصفة جدية لأن الخلافة لم تكن بالتشاور والاختيار إلا في فترة قصيرة هي "ثلاثون سنة كان فيها أهل (الشورى) طائفة متميزة معروفة هي الصحابة والمؤمنون الذين صدق إيمانهم وهي الفترة التي وصفها (السنهوري) ب- (الخلافة الصحيحة) تميزاً لها عن الخلافة الناقصة التي افتقرت إلي الشورى.

ونذكر هنا بعض الأسماء التي أطلقها علماء التفسير والفقهاء والمتكلمين على أهل الشورى:

- أهل الحل والعقد^(٢٦٤)

- أفاضل المسلمين^(٢٦٥)

- أهل الاجتهاد والعدالة^(٢٦٦)

- الاشراف والأعيان^(٢٦٧)

^(٢٦٤) القلقشندي - مآثر الانافه في معالم الخلافة ج ١ ص ١٩. الدوري، قحطان عبدالرحمن - الشورى بين النظرية والتطبيق - مطبعة الأمة ببغداد، الطبعة الأولى ١٩٧٤م ص ٧ ابن خلدون - المقدمة ص ١٥١ رشيد رضا - تفسير المنار ج ٣ ص ١١.

^(٢٦٥) الباقلائي، أبوبكر محمد بن الطيب - التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة ١٩٧٤م ص ١٧٨.

^(٢٦٦) البغدادي، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد - الفرق بين الفرق مطبعة المدني بالقاهرة ص ٣٥٠.

^(٢٦٧) الحصكفي، محمد بن علي الملقب بعلاء الدين الحصكفي الدمشقي - الدر المختار شرح تنوير الأبصار للتمرتاش - مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر - الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦ م ج ٤ ص ٢٦٣ .

- الأمراء ، والعلماء والزعماء والرؤساء^(٢٦٨)

- أهل الرأي والتدبير^(٢٦٩)

- أصحاب الاعتبار ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم وحضورهم^(٢٧٠)

- أولو الأمر^(٢٧١)

وقد استند التعريف الأخير إلى قوله تعالى في سورة النساء: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول"^(١١٣)

وهنا يتضح لنا مايلي:

١- أن هؤلاء الفقهاء والمفسرين والمتكلمين والمؤرخين قد ضيقوا من نطاق الشورى بجعلها مقصورة على مجموعة قليلة من الناس . فالإسلام عندما جعل " أمرهم شورى بينهم " لم يرد أن يجعل أمر الأمة شورى بين قلة من أبنائها ، حتى وإن كانوا أكثر الناس تخصصاً وثقافة في مجال عملهم .

٢- لقد خلط هذا الاتجاه بين "الفتيا" و "الشورى" بين "التخصص الفني" و "المشاركة السياسية" في تدبير أمر الجماعة.^(٢٧٢) ولا يوجد في القرآن أو السنة ما يصح

^(٢٦٨) التفتازاني ، شرح مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدين للشارح - مطبعة الحاج محرم أفندي البسفوي باستانبول سنة ١٣٠٥هـ ج ٢ ص ٢٧٢ .

القلقشندي ، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن علي - صبح الأعشى في صناعة الإنشاء - طبعة دار الكتب المصرية ج ٩ ص ٢٧٧ .

^(٢٦٩) الكمال بن الهمام : المسائرة - مطبعة السعادة بمصر ٧٤٣١ ج ٢ ص ١٧١ .

^(٢٧٠) الرحيباني ، مصطفى السيوطي - مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى - من منشورات المكتب الإسلامي بدمشق - الطبعة الأولى سنة ١٩٦١م ج ٦ ص ٢٦٣ .

^(٢٧١) ابن خلدون - المقدمة ص ١٥١ .

^(١١٣) سورة النساء ٥٩ .

^(٢٧٢) فهمي ، مصطفى أبوزيد- النظرية العامة للدولة ص ٣١٩ .

الاحتجاج به للحد من مجال الشورى أو الخلط بين الاجتهاد والافتاء في الدين أو العلم وهو أمر يقوم به المتخصصون وحدهم ، وبين المشاركة السياسية في حكم الدولة وهو أمر يقوم به المواطنون كافة فـ "أمرهم شورى بينهم."

٣- يمكن القول أن مايتعلق بالمشاركة السياسية في الحكم هو (الشورى العامة) التي تتجه إلى عامة المسلمين . لكن الاحتياج قائم دائما إلى الرأي الفني المتخصص من قبل أهل الاجتهاد سواء في الشريعة الاسلامية أو في أي فرع آخر من فروع المعرفة والحياة وهنا يأتي دور (الشورى الخاصة) التي تنبثق بدورها من مصالح الأمة.

٤- حتى لا يضيق مفهوم الشورى بوجوب طاعة أولي الأمر كما جاء في الآية: " أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم " يخبرنا الامام محمد عبده : " انه فكر في هذا الأمر كثيرا ، وانتهى به الفكر إلى أن المراد بأولي الأمر جماعة " أهل الحل والعقد " من المسلمين ، وهم الامراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة ويشترط أن يكونوا ممثلين لأمتهم أصدق تمثيل ، ومايتفقون عليه من المصالح العامة^(٢٧٣) وهؤلاء هم الذين يسمون في عرف الاسلام " أهل الشورى " ، و " أهل الحل والعقد " وهم الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة^(٢٧٤) .

٥) عدم الاستناد إلى رأي الأمة يمكن أن يشجع وجود فكرة أهل الحل والعقد بمفهومها السلبي ، وقد لمسنا بوادر ذلك في عصر الخلافة الصحيحة نفسها وبالتحديد في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان وموقف أبي ذر الغفاري من ذلك المد العاتي من قبل المجتمع القرشي الذي بدأ يسترد قوته الجاهلية. ثم بعد ذلك في عهود الملك العضود .

^(٢٧٣) موسى ، محمد يوسف - نظام الحكم في الاسلام ص ١٢٨ .

^(٢٧٤) رشيد رضا - تفسير المنار ج ٣ ص ١١ .

٦) من أجل هذا نجد الماوردي يحمل " أهل الاختيار " - وهم أهل الحل والعقد بالمفهوم الماوردي-^(٢٧٥) إثم التقصير إذا لم يقوموا بواجبهم إزاء إتمام ترشيح الخليفة . وسمى "البغدادى" أهل الاختيار " أهل الاجتهاد" ولم ينس التأكيد على دور الأمة في قوله : "..... ان طريق ثبوتها الاختيار من الأمة : باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لهم"^(٢٧٦)

٧) إذن ، يمكن القول ، أنه في مسألة هامة ، تمس جميع أفراد الأمة ، مثل الخلافة والحكم ، يمكن أن تأخذ الشورى جميع أشكالها بما يلائم كل عصر ، بل إننا نجد أن الشورى أوثق اتصالا بمسائل الحكم لترسى أساس الديمقراطية السياسية في الاسلام ، وهاهي الآيات الكريمة التي وردت في سورة الشورى توضح صورة المواطن المسلم المؤمن الذي يشكل مجتمع المؤمنين يقول تعالى :

"وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون" "والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون". "والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون". "والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون"^(١٢٣)

هذه هي الصفات الحميدة التي جعلها الله سمات أساسية تميز المؤمنين وتميز مجتمع المؤمنين.

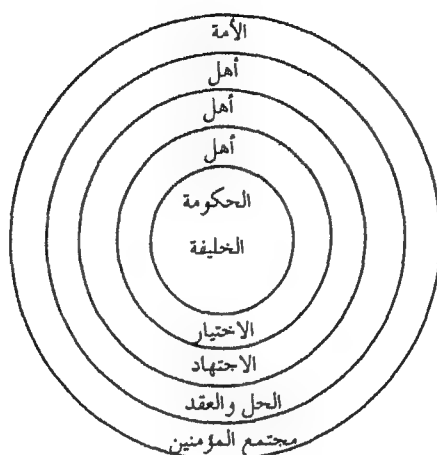
٨) وعلى هذا الأساس، وعندما يتحلّى المسلمون بهذه الصفات الحميدة، يصبح أهل الحل والعقد بكل درجاتهم ومسمياتهم والحاكم والمحكومين من مجتمع

^(٢٧٥) يميز الماوردي والقراء أهل الاختيار بصفات سبق ذكرها ومهمتهم ترشيح الخليفة . ويفصلهم الدكتور الرئيس والدكتور محمود حلمي عن أهل الحل والعقد لاختلاف الشروط وان قالوا بإمكانية أن يكونوا منهم وليس العكس .

^(٢٧٦) البغدادى - أصول الدين ص ٢٧٩ .

^(١٢٣) سورة الشورى - آيات : ٣٦ إلى ٣٩ .

المؤمنين هم أهل الشورى ولو تصورنا لهذا الأمر مجموعة من الدوائر المتداخلة لكانت أكبر هذه الدوائر والتي تحيط بغيرها وتحتويها هي دائرة الأمة أو مجتمع المؤمنين ، ولكانت أصغر هذه الدوائر هي الحكومة (الخلافة) وتشكل الدوائر مجموعة أهل الشورى.



٩) فإذا كان هذا هو شأن الشورى في الاسلام فما موقف الحاكم الذي جاء بالشورى من الشورى؟

هل هو ملزم بها . أم أنه أمر اختياري ؟ لاشك ان الالتجاء إلى الشورى يعد أمرا واجبا بالنسبة للحاكم وانه لأمر بديهي فإذا ما أجاز للحاكم - منذ البداية - أن يستشير أو لا يستشير فإنه بغير تردد يفضل الاستشير ، وهكذا ينهار مبدأ الشورى من أساسه . فالحاكم إذن يجب أن يستشير أما عن نتيجة الاستشارة فهناك من يلزمه بها. ^(٢٧٧) بوصفه وكيلا عن الأمة . وهناك من يعفيه من

^(٢٧٧) رشيد رضا - تفسير القرآن الكريم المسمى : تفسير المنار طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة

١٩٧٣م ج ٤ ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

- شلتوت، محمود - الاسلام عقيدة وشريعة ص ٣٧ .

- عبده، محمد - الاسلام والنصرانية - مطبعة دار المنار - الطبعة الثانية سنة ١٩٧٣هـ . ص ٥٨-٦١ .

- أبوزهرة ، محمد - المجتمع الانساني في ظل الاسلام - طبعة مجمع البحوث الاسلامية بالأزهر سنة ١٩٦٦م .

- البري ، زكريا - الحرية السياسية في الاسلام - مقال نشر بمجلة عالم الفكر- المجلد (١) العدد (٤) ص ١٣٠ .

الالتزام^(٢٧٨) وهناك من يرى الالتجاء إلى التحكيم في حالة اختلاف الرأي بين الحاكم وأهل الحل والعقد . وأيا كان الرأي في هذه المسألة فالشورى تظل مبدأ قائما يواجه الحاكم ويوجهه إلى كيفية الحكم والتصرف والقيادة.

١٠) أن توفر الصفات الحميدة في مجتمع المؤمنين والتي بينها الخالق جل شأنه في سورة الشورى من شأنه أن يجعل الدوائر الأصغر المنبثقة عن الدائرة الأم وهي دائرة الأمة الايمانية ، أكثر نقاء وأصدق تعبيرا وأحرص على استخدام العقل التام والتجربة السابقة والتزام الدين والتقوى وانعدام الغرض والهوى والنصح والمودة وسلامة الفكر ، الأمر الذي يخضع تطبيق مبدأ الشورى لقاعدتين أساسيتين هما :

أ - الزام الكل برأي الأغلبية.

ب - لامناقشه بعد الانتهاء من الشورى.

١١) تأخذ الدوائر المنبثقة عن الدائرة الأم شكلا يناسب كل عصر ، وقد اصطلح على تسميتهم بأهل الحل والعقد وأهل الشورى ونواب الأمة وهم الذين يفوضهم مجتمع المؤمنين في بعض أمورهم ويقترح الدكتور السنهوري أن يتم تعيينهم بالانتخاب^(٢٧٩) حتى يمارس المواطن المؤمن كامل حريته في التعبير عن رأيه واختيار من يملو هذا الرأي نائبا عنه.

(٢٧٨) خلاف ، عبد الوهاب . السلطات الثلاث في الاسلام - مقال نشر بمجلة القانون والاقتصاد - السنة ٦، العدد ٤، صدر في ابريل ١٩٦٣م ص ٤٣٩ - ٤٧٠ .

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير - جامع البيان عن تأويل آي القرآن - مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الثانية سنة ١٩٥٤م ج ٤ ص ١٥٣ .

- القرطبي، أبو عبد الله محمد ابن أحمد - الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الكتب المصرية - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٧م ج ٤ ص ٢٥٢

(٢٧٩) السنهوري - الخلافة ص ٢٨١ الفرنسي ص ٦٢٢ الترجمة

(لكن أهل الاجتهاد بطبيعة الأمر لا يتم انتخابهم لأنهم جماعة معينة من أهل التخصص . يرى ابن خلدون - بدافع من نظريته في العصبية - إبعادهم عن ميدان السياسة وذلك لأن العلم والاجتهاد والملكات الفكرية هي شيء مختلف عن الثقل السياسي والاجتماعي ، ما لم يكن عالما مجتهدا متمعا أيضا بمكانة سياسية واجتماعية .)

الحرية هي أهم سمات شورى البيعة

يكرم الخالق جل شأنه الانسان بقوله: " ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً" (١٣) وقوله تعالى: " لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم" (١٤). فقد جاء الاسلام يدعو إلى السلم والخير والمساواة والائخاء والتسامح والعدل والشورى، وعمد إلى تكريم الانسان كي يحيا حياة كريمة تؤكد له ذاتيته وإنسانيته، واهتم بكل من الفرد والجماعة وضرورة التساند بينهما. والمسلم في ظل الدين الاسلامي له حرية أن يصنع مايشاء - إلا أن يكون محرماً أو مكروهاً - دون الاضرار بالغير، فالمسلم هو من سلم الناس من لسانه ويده (٢٨٠) وعندما يكون الكلام عن الحرية في ظل الشريعة الاسلامية فسنجد أن الشريعة الاسلامية شريعة حرة والفكر الاسلامي فكر حر يعلي من شأن الإرادة الفردية وأساس اتصاف الشريعة الإسلامية بالحرية يرجع إلى أنها خطاب مباشر للفرد وليس خلال أي وسيط مثل الدولة أو غيرها (٢٨١) ويترتب على ذلك نتيجة هامة وهي أن الفرد لا يعفيه من التزامه في أداء الواجبات التي فرضها الله عليه تقصير الدولة أو إهمالها. أما عن "الإرادة الفردية" فإن كانت الشريعة الاسلامية تعلي من شأنها إلا أن ذلك يقتصر فقط علي مالا يتعارض مع الشريعة. فإذا كان مبدأ عدم الاكراه في الدين مقرراً في الشريعة الاسلامية بما يعنيه ذلك من حرية كاملة للفرد في أن يقبل بارادته الدخول في الاسلام. فإنه بعد الاسلام عليه الالتزام بالقواعد الآمرة والناهيّة المنزلة. وبذلك لم تكن الحريات مطلقة في الاسلام، وإنما نظمها التشريع الاسلامي ووضع لها حدوداً استهدفت تحرير الانسان وتكريمه، وحماية النظام والمجتمع. كما تكفل هذه

(١٣) سورة الاسراء - آيه ٧٠.

(١٤) سورة التين - آيه ٤.

(٢٨٠) هيكل، محمد حسين - الحكومة الاسلامية ص ٩٤.

(٢٨١) وصفي، مصطفى كمال - مصنفة النظم الاسلامية - القاهرة مكتبة وهبة ١٩٧٧ ص ٧٤.

الحدود ممارستها ، وعمارة الأرض وقيام الحضارات . فالحرية مسؤولية وفكر وإرادة، ولكي يكون الانسان حرا لابد أن يضطلع بعمل يؤديه أداء القادر الماهر العارف بأسرار مهنته ، وهو حر بمقدار مايكون في وسعه أن يسيطر على مادة عمله ولما كان الاسلام يقوم على الاقتناع والتفهم والتدبير ، لذلك كفل للناس الحرية في إبداء الرأي والتعبير عنه وقد أعطى الاسلام كل فرد الحق في إبداء رأيه ، وجعل من أظهر صفات المؤمنين أنهم يجهرون بالحق ، ولاتأخذهم في الله لومة لائم . بل ان اعلان الحق والجهر به والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنما هي فرائض في دين الله وواجب على المسلمين . وبشر القرآن المقصرين فيها بسوء المصير في الدنيا والآخرة.

"ولكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر أولئك هم المفلحون"^(١٥٣) ولاتقف حرية الرأي عند حد إباحة الجدل وصولا للحق ، بل تقرر تكليفا عاما بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : " من رأى منكم منكرا فليغيره بيده . فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان "^(٢٠٣)

والرأي أما أن يكون فرضا كما في حالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والاجتهاد والشورى . وقد يكون مندوبا في حالة النصيحة ، فالناصح يبدى رأيه على سبيل الندب لمحض خير المنصوح له ، فالدين النصيحة .

ومع ذلك فقد أدرك الاسلام أن المجتمع الاسلامي ككل لن يخلو من فئة مضللة ، همها الهدم والكيد ، فاعتبر هذه الفئة من أصحاب الفتنة ، وأكد أن الفتنة أشد من القتل . كما وضع بعض الضوابط مثل تحريم الخوض في الناس بالبهتان ، وحظر قذفهم وسبهم وإذاعة أسرارهم ، والسخرية والتنازع بالألقاب فيما بينهم . وحرّم

(١٥٣) سورة آل عمران : آية ١٠٤ .

(٢٠٣) رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري .

الكذب والسرقة والزنا والخيانة ، وغير ذلك من الضوابط الأخلاقية التي تحكم مجتمع المؤمنين.

فهل يعني ذلك أن الحرية في الاسلام حرية منقوصة لأنها مقيدة بكل تلك القيود ؟ ويقودنا هذا السؤال إلى البحث عن نقيض الحرية ، وهو العبودية ، لنجد أن كمال الحرية في الاسلام يبدو في أن عبودية الانسان لله وحده تحرره من كافة أنواع العبودية . ويصبح من حقه التعبير عن رأيه والجهر به.

وهذا ما مارسه المسلم منذ فجر الاسلام فالتأمل في المناقشات والمشاورات التي صاحبت بيعه الخلفاء يجد أن الحرية كانت هي الطابع الاساسي الذي ساد طوال اجراء هذه المناقشات والمشاورات وخاصة قبول رأي المعارضة أثناء المناقشات وعندما نستعرض المناقشات التي تمت في سقيفة بني ساعدة نجد الحوار بين المهاجرين والأنصار صورة نابضة بالحياة لحرية الرأي التي تمتع بها المسلمون الأوائل، حتى احتدام المناقشة الذي حدث بين الفاروق عمر وبعض الأنصار نجد شبيها له يحدث اليوم في أعرق البرلمانات والمؤتمرات الديمقراطية.

لقد استعرض الأنصار الأمر ، وناقشوه فيما بينهم وتوصلوا فيما بينهم إلى رأي ، وحضر المهاجرون ، وسمعوا من الأنصار ، وطرحوا رأيهم ، وانتهى الأمر بأن اقتنع الأنصار بوجهة النظر التي أبداهها المهاجرون ، وبإيعاد جميع الأنصار أبا بكر الصديق بلا ضغط ولا اكراه ولكن عن قناعة ورضى ولم يتخلف سوى زعيم المعارضة سعد بن عباد كما يذكر المؤرخون الراجحون.

حتى في حالة العهد للفاروق من الصديق - رضي الله عنهما - فقد تشاور الصديق مع معظم أهل الشورى وواجه التحفظات والاعتراضات التي انصب جانبها الأكبر على غلظة عمر وبعضها على شخصه . ويروي لنا الطبري في تاريخه إجابة الصديق - وهو في فراش مرضه على عبدالرحمن بن عوف ، عندما دخل عليه قائلاً:

كيف أصبحت يا خليفة رسول الله فإنني أرجو أن تكون بارئاً.^(٢٨٢) قال : أترى ذلك؟ قال نعم . قال أبوبكر : والله إنني لشديد الوجد ولما ألقى منكم يامعشر المهاجرين أشد من وجعي ، وإنني وليت أمركم خيركم في نفسي فكلكم ورم أنفه ارادة أن يكون هذا الأمر له" ومع استمرار الحوار يقول له عبدالرحمن بن عوف : خفض عليك من هذا يرحمك الله فإن هذا يهيضك على مابك^(٢٨٣)

إذن فالمعارضة لهذا العهد ظلت قائمة في مواجهة الصديق حتى وهو يغالب المرض على فراشه.

وتتبدى حرية الرأي والحوار الهادف الحافل بين أهل الشورى الذين عينهم الفاروق للخلافة واختيار من يقوم بها ونهوض عبدالرحمن بن عوف بالتشاور مع كافة طوائف المسلمين طوال ثلاثة أيام ليؤكد ضمان الحرية لكل رأي ، ولكل مسلم ليقول كلمته ، فكانت الشورى على نطاق واسع.

ويتكرر مشهد المؤتمر السياسي الذي شهدته سقيفه بني ساعدة في مسجد المدينة أثناء الجلسة الأخيرة للاختيار ومدار بين أنصار على وأنصار عثمان من حوار ساخن وتراشق بالألفاظ كاد يؤدي إلى اشتباك ومع ذلك فقد انتهى كل ذلك برضى الجميع بمبايعة عثمان حتى بيعة على بن أبي طالب - كرم الله وجهه - التي جاءت في وقت الفتنة والاضطراب ، كانت متسمة بالرضى ، وحرية الاختيار لأفضل من بقي من الصحابة ، ولامحل لدعوى الاكراه هنا، أو انه ادعاها لنفسه كما ذكر ابن حزم الظاهري . أما مسألة خروج البعض عليه وحروبه في الجمل وصفين ، فلهذا شأن آخر وإن كان وثيق الصلة بمفهوم الخلافة الصحيحة وسيادة مجتمع المؤمنين.

^(٢٨٢) يرى الاستاذ ظافر القاسمي في هذه العبارة دليل معارضة من عبدالرحمن بن عوف . لأنها مع اتصال الحوار وسياقه بعدها تدل على أنه لم يعد هناك حاجة للعهد.

القاسمي، ظافر - نظام الحكم في الشريعة والتاريخ - الجزء الأول دار النفائس - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٧٤ ص ١٨٢ وهامشها .

^(٢٨٣) الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير - تاريخ الرسل والملوك - مكتبة خياط بيروت من سلسلة روائع التراث العربي - طبعة دار المعارف بمصر القسم الأول ج٤ ص ٢١٣٩ ، ٢١٤٠ .

الشعب هو صاحب الرئاسة العامة

نلاحظ أن تعبير ولي الأمر الفرد لم يذكر على الإطلاق في القرآن، ونلاحظ أن التوجه القرآني العام يوصي دائما بجماعية القيادة في الدولة الإسلامية ، فالتشير إليها كافة نصوص القرآن إلا بعبارة : أولي الأمر. "

فالمسئولية متبادلة بين الفرد والدولة ، والاختصاصات أوضحها الرسول عليه الصلاة والسلام بقوله : " كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالإمام راع ، وهو مسئول عن رعيته ، والرجل راع على أهل بيته ، وهو مسئول عنهم ، والعبد راع على مال سيده ، وهو مسئول عنه ، والمرأة راعية على بيت زوجها ، وهي مسئولة عنه ، فكلكم راع ، وكلكم مسئول عن رعيته . " (٢١٣)

وفي هذا الاتجاه يوضح لنا الإمام محمد عبده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بنص القرآن مبلغا ومذكرا ، لا مهيمنا ومسيطرا (سورة الغاشية آية ٢٢) وعلى حد تعبيره فإن الإسلام " لم يجعل لأحد من أهله أن يحل ولا أن يربط ، لا في الأرض ولا في السماء ، بل الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه فما بينه وبين الله ، سوى الله وحده " وبمثل ذلك قال الشيخ محمود شلتوت مؤكدا على أن خليفة المسلمين هو مجرد وكيل عن الأمة يخضع لسلطان موكله في جميع أموره.... وهو ليس إلا فردا عاديا لا يمتاز على غيره إلا بثقل مسؤوليته ، والأمة صاحبة الولاية عليه ، في إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام ان ارتكب فعلا يحرمه الشرع. (٢٨٤)

ولاخلاف بين أهل السنة علي أن كل قادر على النهوض بتلك المسئولية له الحق في أن يتقدم لها ، بالأسلوب الذي ترضيه الأمة قائما على الشورى.

(٢١٣) رواه البخاري ومسلم .

(٢٨٤) هويدي، فهمي - التدين المنقوص - الطبعة الثانية ١٩٨٨ . مركز الأهرام للترجمة والنشر - مؤسسة الأهرام ص ٨١.

وقد ورد لفظ الحكم في القرآن الكريم للدلالة على معنى : " القضاء والفصل " هذا فضلا عن دلالة بعض مشتقاته على معاني : الحكمة والاتقان. ^(٢٨٥) ويرى البعض ان هذا المصطلح يعني إلى جانب القضاء والفصل . الحكومة أيضا. ^(٢٨٦) فهل كان مدلول لفظ الحكومة - الذي استخدمه الامام على بن أبي طالب وهو بصدد الحديث إلى الخوارج بشأن واقعة التحكيم - يعني السلطة التنفيذية أو نظام الحكم كما هو شائع في عصرنا.

ونلمس آثار هذه المعاني لدى بعض اتجاهات الفكر الاسلامي السني في القول "بالحاكمية" وهو قول عرفه التراث التاريخي الاسلامي من قبل عندما رفع الخوارج شعارهم " لاحكم إلا لله " ونقلوا خلافهم ومعارضتهم من مجال الممارسة السياسية وما تحتمله من خطأ أو صواب إلى مجال العقيدة الدينيّة والتي تعني أساسا بالكفر والإيمان.

أما أبو الأعلى المودودي الذي يعتبر رائد القول "بالحاكمية" في هذا العصر فيذكر هذه الآيات من القرآن الكريم لتعزيز رأيه : " إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه . ذلك الدين القيم " ^(١٦٣)

"يقولون هل لنا من الأمر من شيء . قل ان الأمر كله لله" ^(١٧٣) "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون" ^(١٨٣)

فهذه الآيات تصرح بأن الحاكمية (Sovereignty) لله وييده التشريع وليس لأحد- وإن كان نبيا - أن يأمر وينهي من غير أن يكون له سلطان من الله . والنبى

^(٢٨٥) معجم ألفاظ القرآن الكريم - مجمع اللغة العربيّة ، القاهرة دار الشروق، ١٩٨١م ص ١٥١، ١٥٢.

^(٢٨٦) خالد محمد خالد - الدولة في الاسلام ، القاهرة : دار ثابت الطبعة الأولى ١٩٨١ ص ٣٤ .

^(١٦٣) سورة يوسف آيه ٤٠ .

^(١٧٣) سورة آل عمران آيه ١٥٤ .

^(١٨٣) سورة المائدة آيه ٤٥ .

أيضا لا يتبع إلا مايوحى إليه : " ان اتبع إلا مايوحى إلي " وماوجب على الناس طاعة النبي إلا لأنه لايتأتىهم إلا بالأحكام الإلهية.
قال الله عز وجل :

"وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله"^(١٩ج) " أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة"^(٢٠ج) " ماكان لبشر أن يؤتیه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون"^(٢١ج) فالخصائص الأوليه للدولة (State) الاسلامية ، كما يظهر من الآيات التي ذكرناها ، ثلاث:

١- ليس لفرد أو أسرة أو طبقه أو حزب أو لسائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية فإن الحاكم الحقيقي هو الله والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده والذين من دونه في هذه المعمورة إنما هم رعايا في سلطانه العظيم.

٢- ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع والمسلمون جميعا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا لا يستطيعون أن يشرعوا قانونا ولا يقدرّون أن يغيروا شيئا مما شرع الله لهم .

٣- ان الدولة الاسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرع الذي جاء به النبي من عند ربه مهما تغيرت الظروف والأحوال . والحكومات التي بيدها زمام هذه الدولة لاتستحق طاعة الناس إلا من حيث أنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره تعالى في خلقه.

ويستمر الفقيه والمفكر الاسلامي الباكستاني أبو الأعلى المودودي ، فيقول:" كل من نظر إلى هذه الخصائص التي ذكرناها آنفا علم لأول وهلة أنها ليست

(١٩ج) سورة النساء آيه ٦٤ .

(٢٠ج) سورة الأنعام آيه ٨٩ .

(٢١ج) سورة آل عمران آيه ٧٩ .

ديمقراطيته . Democracy فإن الديمقراطية عبارة عن منهاج للحكم ، تكون السلطة فيه للشعب جميعا ، فلا تغير فيه القوانين ولا تبدل إلا برأي الجمهور ولا تنس إلا حسب ماتوحي إليهم عقولهم . فلا يتغير فيه من القانون إلا ما ارتضته أنفسهم وكل مالم تسوغه عقولهم يضرب به عرض الحائط ويخرج من الدستور.

هذه خصائص الديمقراطية وأنت ترى أنها ليست من الاسلام في شيء فلا يصح اطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الاسلامية ، بل اصدق منها تعبيرا كلمة الحكومة الإلهية أو التيقراطية Theo-cracy ولكن التيقراطية الأوربية تختلف عنها الحكومة الإلهية (التيقراطية الاسلامية) اختلافا كليا فإن أوروبا لم تعرف منها إلا التي تقوم فيها طبقة من السدنة (Priest Class) مخصصة ، يشرون للناس قانونا من عند أنفسهم حسب ماشاءت أهواؤهم وأغراضهم ، ويسلطون ألوهيتهم على عامة أهل البلاد مستترين وراء القانون الإلهي . وأما التيقراطية التي جاء بها الاسلام فلا تستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ ، بل هي تكون في أيدي المسلمين عامة وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشئونها وفق ماورد به كتاب الله وسنة رسوله ، ولئن سمحتم لي بابتداع مصطلح جديد لآثرت كلمة "التيقراطية الديمقراطية- Theo" " democracy أو " الحكومة الإلهية الديمقراطية " (٢٨٧)

وعلى الرغم من هذا الاتجاه الشيوعي الخاص ، إلا أن المودودي لم ينس الأمة ، فقد خول للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة (Limited popular Sovereignty) وذلك تحت سلطة الله القاهرة . فلا تتألف السلطة التنفيذية (Executive) إلا بأراء المسلمين ، ويدهم يكون عزلها من منصبها . قال تعالى : " وعد الله الذين آمنوا منكم

(٢٨٧) المودودي ، أبوالأعلى :

- نظرية الاسلام السياسية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت سنة ١٩٧٥ م ، تقديم وترجمة محمد عاصم الحداد ص ٢٦ - ٣١ .

- نظرية الاسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٦٩ ، مجموعة رسائل المودودي . ترجمة : جليل حسن الاصلاحى ومحمد مسعود الندوي ومحمد عاصم الحداد .

وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم" (٢٢٣) . ويرى المودودي ان الاسلام يستعمل دائما لفظة الخلافة (Vicegerency) بدل لفظة الحاكمية (Sovereignty) وإذا كانت الحاكمية لله خاصة فكل من قام بالحكم في الأرض تحت الدستور الاسلامي يكون خليفة (Vicegerent) الحاكم الأعلى ولايتولى إلا ما رلاه المستخلف - أي الحاكم الأعلى - من أملاكه وعبيده نيابة عنه . (وهنا لمحة من نظرية الحكم عند الشيعة) . أما الأمر الثاني في هذه الآية : أن الله قد وعد جميع المؤمنين بالاستخلاف ، ولم يقل أنه يستخلف أحدا منهم ، فالظاهر من هذا أن المؤمنين كلهم خلفاء الله ، وهذه الخلافة التي أوتيتها المؤمنون خلافة عمومية . (Popularvicegerency لا يستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة ، بل كل مؤمن خليفة عن الله ، وكل واحد مسئول أمام ربه من حيث كونه خليفه وكما جاء في الحديث : "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته" (٢٨٨)

والغريب أنه يعود لاستخدام مصطلح الديمقراطية - بعد أن رفضه - فيقول: "كل ما قدمت آنفا ، هو أساس الديمقراطية الاسلامية" . (٢٨٩) فالمجتمع الذي يكون كل عضو منه خليفة لا يتسرب إليه فساد التفريق بين الطبقات ، ولاشر الامتيازات.

ونقف نحن مع الرأي الناقض والناقد لفكرة الحاكمية بالصورة التي قدمها المودودي ، والتي يخلط فيها بين أمرين:

- بين مكانة الله كخالق أعظم لهذا الكون بما فيه ومن فيه.

(٢٢٣) سورة النور آية ٥٥ .

(٢٨٨) المرجع السابق الأول ص ٤٤ - ٤٥ .

الثاني ص ٤٩ - ٥٠ .

(٢٨٩) المودودي - نظريه الاسلام السياسي ص ٤٥ .

- وبين مكانة الشعب - وافراده جميعا من المؤمنين - كقوة سياسية داخل دولة معينة فالأديان كلها جاءت من عند الله ، والكتب السماوية أنزلت من لدنه جل شأنه ، والاسلام بكتابه وقواعده إنما جاء من عند الله . كل ذلك أمر واضح وبديهي ، يجب ألا نخضع بيه وبين أمر آخر يختلف عنه تماما:

من الذي يملك في مجتمع معين السلطة العليا التي لاتعادلها ولا تفوقها سلطة أخرى ؟ فهذا التساؤل يثور في كل مجتمع بشري صغر أم كبر . ولايمكن أن تكون الاجابة دائما أن أحدا من البشر لا يملك هذه السلطة العليا.

إذن ، فالقول بالحاكمية يمكن تفسيره على أحد معنيين:

فمن ناحية فإن " الله " جل شأنه هو بالفعل الحاكم على الاطلاق والملك على الاطلاق وهو الأمر الذي بيده ملكوت كل شيء ولامعقب لحكمه . ومن ناحية أخرى فإن نقل هذه " الحاكمية " إلى ميدان السياسة - بحيث يكون مقصودها ان السلطة السياسية في المجتمع هي ليست من حقوق الأمة - يفتح الطريق امام توظيف الدين لخدمة أغراض السياسة ومايؤدي إليه ذلك من مساوئ خبرها تاريخ البشرية من قبل^(٢٩٠) . ومن ثم فإن البعض يرى أن القول بأن "الحكم لله" في مجال المجتمع السياسي والدولة يعني أننا سنجد أنفسنا أمام بشر يمارسون سن القوانين بالاجتهاد والحكم بموجبها مع ادعاء أنهم وكلاء عن الله ينفذون حكمه.^(٢٩١)

ولايجوز - في هذا المجال - أن نحتج بالآيات التي تقول " ان الحكم إلا لله " و " ان الأمر كله لله " فالحكم والأمر يقصد بهما أمر الكون كله في أرزاقه وأقواته وآجال بنييه ومصير افراده ، أمر الدين في قواعده وأصوله ، أمر الدنيا وكيف تقوم ومتى تفنى . ولكن لايقصد به السلطة البشرية الأرضية ، التي تصدر القواعد الأرضية ، في

^(٢٩٠) فهمي ، مصطفى أبوزيد - النظرية العامة للدولة ص ص ٣١٠ - ٣١١ . عماره ، محمد - الاسلام والسلطة الدينية ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ١٩٧٧م ص ص ٣ - ١٠ .

^(٢٩١) عماره ، محمد - المرجع السابق ص ١١٤ - ١١٥ .

المجال الذي شاءت ارادة السماء أن تتركه لأبناء الأرض!!^(٢٩٢) . إن القضية ليست في المفاضلة بين حقوق الله وحقوق الناس وترجيح أيتهما على الأخرى ، ولكن الداء والعلة في تلك القسمة الظالمة التي تعكس خللا فادحا في فهم التعاليم ، وتهدم ركنا عظيما من أركان الانجاز الذي حققه الاسلام كدين ختم الله به رسالاته إلى البشر ، وأقام به جسرا متينا يربط مباشرة ما بين الانسان والله وبين الدنيا والآخرة وهدفه الأول وحجر الزاوية فيه تحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، كما يقول فقهاء السلف ، الذين أدركوا ان للتعاليم مقاصد ووظيفة ، وأن تكاليف الدين ليست موضوعه حيثما اتفق لمجرد ادخال الناس تحت سلطته وفي ظل هيمنته.^(٢٩٣) إذن إذا كانت الحاكمية الإلهية يقصد بها هيمنة التشريع الالهي والحكم بمقتضاه فهذا مما لاخلاف عليه ولكن اتخاذ تلك النظرية مدخلا لاضفاء صبغة مقدسة على شخص الحاكم أو المجتهد بدعوى أنه الحاكم بما أنزل الله فهذا هو بداية توظيف الدين لخدمة أغراض السياسة.

ومن ناحية أخرى فإنه بالتأمل في التراث السياسي الإسلامي نجد ان الحديث في الفكر الاسلامي عن حق الله أنما يحمل في أحد معانيه حق المجتمع . فالقول بأن المال مال الله يعني أنه مال المجتمع ومال الناس وعندما تذرع الخليفة الأموي الأول معاوية بن أبي سفيان ، وهو ينفق عن سعة من بيت المال ، بأن ذلك مال الله ويده مطلقة فيه باعتباره خليفة المسلمين " فإن الصحابي الجليل أباذر الغفاري تصدى له معارضا ومذكرا بأن مال الله هو مال مجموع المسلمين ، وليس له أن يتصرف فيه في غير صالحهم وبعيدا عن مشورتهم.^(٢٩٤)

كذلك فإن " حكم الله وسلطانه يعني في مجال السياسة حكم الأمة.^(٢٩٥)

^(٢٩٢) فهمي، مصطفى أبوزيد - المرجع السابق ص ٣١١.

^(٢٩٣) هويدى، فهمي - التدوين المنقوص ص ١٢٠.

^(٢٩٤) هويدى، فهمي - التدوين المنقوص ص ١٢٩.

^(٢٩٥) عماره ، محمد - الاسلام والسلطة الدينية ص ٤٢.

وهذا ما توصل إليه الدكتور عبدالرزاق السنهوري : أن الأمة هي التي تعبر عن الإرادة الالهية باجماعها - وليس الخليفة أو الحاكم بسلطته.

ان اجماع الأمة نوع من التعبير عن الإرادة الالهية ، استنادا إلى العبارة الرائعة للحديث الشريف : " إن الله أجاز أمتي أن تجتمع على ضلالة. "

ويهمنا ان نلاحظ هنا ان الخليفة في الاسلام لا يمكن أن يعطي لنفسه حق التعبير عن الإرادة الالهية ، أي أنه لا يملك أن يصدر تشريعا . لأن سلطة التشريع لجماعة المسلمين - أي مجموع الأمة ، أي الشعب.

ان أي صورة للديمقراطية الحديثة لا يمكن أن تكون أبلغ مما قرره الاسلام من أن ارادة الأمة هي التي تعبر عن ارادة الله ، وان التشريع يكون باجماع صادر عن ارادة الأمة فلها وحدها دون حكامها (حتى لو كانوا خلفاء) ، حق التعبير عن الارادة الالهية بعد القرآن والسنة ، وذلك بالاجماع.

وهناك مصادر أخرى تلي الاجماع في الأهمية ، أهمها الاجتهاد ، ويدخل فيه القياس ، ويليه مصادر فقهية أخرى نختلف عليها بين الأئمة : كالاستحسان ، والمصالح المرسلة ، والعرف.

ومن هنا توصل السنهوري إلى مفهوم نظريه السيادة في الاسلام بأن سيادة الأمة هي سيادة الشريعة لأن فكرة السيادة مرتبطه بموضوع السلطة التشريعيه في الاسلام ، كما أنها ذات أهمية في النظريات السياسية والمذاهب المختلفة في نظم الحكم ، في العصر الحديث.

روسو وفكرة السيادة:

وقد بني روسو فكرة سيادة الأمة على العقد الاجتماعي ولكن علماء آخرين يستبعدون فكرة روسو ، ويرون أنه مادامت السلطات في الدولة إنما توجد لمصلحة الأمة فيجب أن تكون الأمة هي مصدر تلك السلطات والرقية على مباشرتها . أما

روح التشريع الاسلامي فتفترض أن (السيادة) بمعنى السلطة غير المحدودة لا يملكها أحد من البشر ، فكل سلطه انسانيه محدودة بالحدود التي فرضها الله ، فهو وحده صاحب السيادة العليا ومالك الملك وارادته هي شريعتنا التي لها السيادة في المجتمع ومصدرها والتعبير عنها هو كلام الله المنزل في القرآن وسنة الرسول المعصوم الملهم ثم إجماع الأمة فالاجماع معناه ان الأمة صاحبة السيادة.^(٢٩٦) ويمكن أن ينتج عن تطبيق الاجماع نظام حكم نيابي اسلامي.

رفض الاكراه على أي من طرفي البيعة:

في مجال الحريات السياسية كفل الاسلام للأفراد حق المساهمة الايجابية في نظام الحكم ومن مظاهر ذلك اشتراكهم في اختيار ومبايعة الخليفة.

وإذا كان أمر الاكراه على البيعه متصلا أشد الاتصال بمدى الحرية المتاحة لكل مسلم في مناقشة أمر اختياره للشخص المرشح للخلافة ، غير أنه في بعض الأحيان قد يتوفر حق المناقشة بالأقوال دون الأفعال كما حدث بعد ذلك في بعض فترات التاريخ الاسلامي ، وكما يحدث اليوم في كثير من الدول التي تحرص على ضمان المناقشة نظريا ، وان كان ذلك لا يغير في بعض الأحيان من الواقع شيئا.

لقد حذر الخالق جل شأنه مجتمع المؤمنين من هذا الخطأ الفادح الذي يمتقه سبحانه وتعالى بقوله : " ياأيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون"^(٢٣٣) كما علم - جل شأنه - عباده درسا بليغا في المشاورة مع أنه سبحانه وتعالى منزّه عن الحاجة إلى المشورة إلا أنه سبحانه وتعالى أبى إلا أن يعلم عباده المشاورة ، وهذا مأوضحه الزمخشري والرازي في تفسيرهما للآية : وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك

^(٢٩٦) السنهوري - فقه الخلافة ص ص ٧-٧١-٨١-٩١-٩٢-٩٦-٩٧-١٧ مترجم

^(٢٣٣) سورة الصف آية ٢ ، ٣ .

الدماء ، ونحن نسيح بحمدك ونقدس لك ، قال إني أعلم ما لا تعلمون" (٢٤٥)
فالزمنخشري يفسرها بقوله : " قيل لي علم عباده المشاورة في أمورهم قبل أن يقدموا
عليها ، وعرضها على ثقاتهم ونصحائهم ، وإن كان هو بعلمه وحكمته غنيا عن
المشاورة" (٢٤٧)

ويتفق الرازي مع الزمنخشري في هذا التفسير للآية فيؤكد أنه ان قال ما الفائدة
في أن الله سبحانه وتعالى قال للملائكة " إني جاعل في الأرض خليفة " مع أنه منزه
عن الحاجة إلى المشورة ، يأتي الجواب من وجهين ، الأولي أنه تعالى يريد بهم أن
يطلعوا على ذلك السر فعرفهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السؤال ويسمعوا ذلك
الجواب ، والوجه الثاني : أنه تعالى يعلم عباده المشاورة. (٢٩٨)

وكان هذا المعنى واضحا لدى الخلفاء الراشدين على الرغم من أن بعض
دعوى الاكراه قد أثبت ، مثل الذي أثبت حول خلافتي أبي بكر وعلى - رضي الله
عنهما - من دعوى الاكراه التي قوبلت - في كتب التاريخ وروايات الثقات بروايات
أقوى منها تدحضها . وخلافة الراشدين - في طريقة فهمها وتطبيقها للاسلام - تعتبر
النموذج والمعيار الذي يقاس عليه ، وهي من المنظور السياسي "خلافة انتخابية" (٢٩٩) ،
حتى في حالة استخلاف الصديق للفاروق ، وماتبعه الفاروق من تحديده عددا يختار
من بينهم الخليفة ، فإن كلا منهما أوقف إقرار ذلك الاختيار على رأى
ومشورة المسلمين.

(٢٤٥) سورة البقرة آية : ٣٠ .

(٢٩٧) الزمنخشري - الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجه التأويل ، المكتبة التجارية
، ١٣٥٤ هـ - ج ١ ص ٢٠٩ .

(٢٩٨) الرازي - مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير ، القاهرة ، المطبعة البهية المصرية ، ١٩٣٨ م ، ج ١
ص ٣٨١ .

(٢٩٩) المودودي ، أبوالأعلى - الخلافة والملك . ترجمه أحمد ادريس الكويت ، دار القلم ،
١٩٧٨ ص ٤٩ .

أن تلك الخلافة "المثال" أكدت نظرة المجتمع إلى القيادة باعتبار من يمثلها شخصا عاديا كسائر المسلمين ، وهو في قيامه "بالخلافة" تكون له حقوق مستمدة من قيامه "بالخلافة" وعليه واجبات خاصة بها بالإضافة إلى واجباته كفرد مسلم عادي^(٣٠٠) .

وقد جاءت الخلافة "المثال" بنظام جديد يختلف في مظهره وجوهره عن أنظمته الحكم السائدة في ذلك العهد وقد كان من أبرز تلك النظم النظام الكسروي الفارسي والنظام القيصري الروماني . وهما هو الفاروق عمر يعلن ذلك الاختلاف عندما زار معاوية بالشام وشاهد أبهة الملك فقال له : "أكسروية يامعاوية ."

لقد ارتبطت تلك المسميات لديهم بالاستبداد المطلق وهذا ما كان يخشاه الراشدون ، وعبر عنه علي بن أبي طالب فميا كتبه إلى أهل العراق حين أشار إلى معاوية وأنصاره بأنهم سوف يغيرون طبيعة القيادة الإسلامية.

ذلك لأن انتقال السلطة في ظل الخلافة "المثال" الراشدة كان مرجعه في السقام الأول إلى شورى المسلمين واختيارهم للخليفة الجديد أو إقرارهم لذلك الاختيار إقرارا يتسم بالحرية الكاملة في التعبير عن الآراء المختلفة وانتفاء الإكراه . وبذلك فإن البيعة لم تكن حصاد السلطة بل "كانت البيعة مانحة للسلطة وسببها"^(٣٠١)

فلم تنعقد الخلافة لأحد من الخلفاء الراشدين إلا بعد الرضاء الحر من قبل جمهور المسلمين ، ولم يتسم مسلك هؤلاء الخلفاء بالسعي لطلب السلطه ولكن قبول أحدهم للقيام بالخلافة كان تعبيرا عن الالتزام بالحفاظ على الدين وسياسة الدنيا به وعندما ننظر إلى موقف علي بن أبي طالب من الخلافة - وحتى لو أخذنا في الاعتبار بعض الروايات التاريخية التي تذكر أنه كان يرى نفسه أحق بالخلافة - فنسجد أنه لم

^(٣٠٠) عفيفي ، محمد الصادق - المجتمع الإسلامي ، وأصول الحكم - القاهرة دار الاعتصام سنة ١٩٨٠م

ص ص ١٨٥ - ١٩٨ .

^(٣٠١) المودودي - الخلافة والملك ص ٩٩ .

يثبت من أي رواية تاريخية ذات إعتبار أنه سعى لنيل الخلافة^(٣٠٢) ومن هنا كان رأي علماء الشريعة في الخلافة - كمظهر من مظاهر الحكم - بأنها عقد يتم عن اختيار وقبول بين الأمة والخليفة ، وهي عقد حقيقي ، يتم بإيجاب وقبول يرتب على كل من الطرفين إلزامات وحقوقا . ولذا فقد أوجب العلماء مراعاة مايلي:

- ١- ضرورة رضا المرشح لشغل المنصب.
- ٢- ضرورة سلامة الرضا من طرفي العقد ، لاسيما من جانب الناخبين . ولهذا فإن اكراه الناخبين على أداء قسم معين لايفيدهم وفقا لفتوى الامام مالك.

وقد أوضح الماوردي هذا الأمر فيما كتبه : " إذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الامامة (أي المرشحين) ، المتوفرة لديهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طاعته ، ولايتوقفون عن بيعته . فإذا تبين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الامامة ، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته ، وان امتنع عن الامامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها (لأنها عن رضى واختيار لا يدخله اكراه ولا اجبار) ، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها ، فلو تكافأ في شروط الامامة اثنان قدم لها اختيارا أسنهما ، وإن لم تكن زيادة السن مع كمال البلوغ شرطا ، فإن بويع أصغرهما سنا جاز ، ولو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعي في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت . فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور ، وظهور البغاة ، كان الأشجع أحق . وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق . فعلى الناخبين اذن الالتزام بأن ينتخبوا أكثر المرشحين كفاءة مع مراعاة ضرورات العصر^(٣٠٣)

^(٣٠٢) ابن العربي ، القاضي أبي بكر - العواصم من القواصم ص ١٢٤ .

^(٣٠٣) الماوردي - الأحكام السلطانية ص ٥ .

انظر السنهوري - فقه الخلافة ص ١٤٢ .

وقد ميّز السنهوي بين الخلافة "المثال" الصحيحة وبين الخلافة الناقصة بأن الأخيرة تقوم على أسس غير صحيحة (وتعاقد فاسد لوقوع الاكراه)، ولا يمكن محاولة تصحيحه بالزعم بوقوع انتخاب موهوم . أما الخلافة الصحيحة فهي على العكس من ذلك تؤسس على انتخاب حقيقي وعقد صحيح.^(٣٠٤)

ومن هنا فإن الاكراه هو نقطة التحول الرئيسية من الخلافة الصحيحة إلى الخلافة الناقصة ، ويعبر عن ذلك بوضوح مقاله معاوية بن أبي سفيان في إحدى خطبه بالمدينة بعد أن تمكن من الوصول للسلطة : "أما بعد ، فإنني والله ما وليت أمركم حين وليته وأنا أعلم أنكم لاتسرون بولايتي ولا تحبونها ، وإنني لعالم بما في نفوسكم من ذلك ولكنني خالستكم بسيفي هذا مخالسة وأن لم تجدوني أقوم بحقكم كله فارضوا مني ببعضه"^(٣٠٥)

أما عن موقف الفكر الاسلامي السني من الخلافة الناقصة - التي تراوحت ما بين فكرة الخلافة الصحيحة والملك العضوض - فنجد أنه نظر إليها كأمر واقع ، فيتحدث الماوردي عن "امارة الاستيلاء" ويفصل أحكامها "المعقودة عن اضطرار لبنني حكم الاضطراب على حكم الاختيار فيعلم فرق ما بينهما من شروط وحقوق"^(٣٠٦)

ويوضح السنهوي الضرورات التي تفرض الخلافة الناقصة وتنتج هذه الضرورات عن وجود قوة لا يمكن التغلب عليها وهذه هي أغلب حالات الحكومة الناقصة - أما الحالة الثانية فهي عدم وجود شخص توفرت فيه شروط الأهلية للترشيح للخلافة ، فيضطر الناخبون لاختيار من لم تتوفر فيه تلك الشروط - أما كيف تقوم حكومة السيطرة والقوة ، فقد أشار صاحب المسامرة إلى هذه الحالة بقوله : " إذا استولى على الامامة شخص وتبين ان ابعاده عن الخلافة يترتب عليها اضطرابات

^(٣٠٤) السنهوي - فقه الخلافة ص ١٤٠

^(٣٠٥) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٨ ص ١٣٢

^(٣٠٦) الماوردي - الأحكام السلطانية ص ٣٣ - ٣٤.

وصعاب من المستحيل التغلب عليها فإنه لامفر من التسليم بامامته حتى لا تكون مثل الذي يدمر بلدا بأسره لتشييد قصر".

هذا الرأي مبني على القاعدة الأصولية التي توجب اختيار أخف الضررين ، لأن التسليم بالنظام المبني على القوة أخف ضررا من الحرب الأهلية التي لاتضمن نتائجها. وهذه الفكرة هي أساس الاعتراف بالشرعية الواقعية - رغم عدم صحتها - لخلافة الاسرتين الوراثيتين الأوليين في الاسلام : الأمويين والعباسيين.

فالقاعدة ان العالم الاسلامي لايجوز ان يستسلم لحكم القوة إلا إذا كان لا يستطيع أن يفعل أي شيء آخر ، لأنه فعلا في هذه الحالة تتوفر الشروط اللازمة لوجود حالة ضرورة حقيقية ، أما إذا كان هناك أمل في ان ينتصر الحق على القوة فيجب الانتصار لهذا الأمل . لأن الأصل هو الدفاع عن قضية الحق وهي قيام الخلافة الصحيحة . وهذا المبدأ هو الذي قام على أساسه الامام الحسين بن علي بن أبي طالب في محاولته اليائسة التي انتهت بمأساة مصرعه في كربلاء.

إن الثورة على الخلافة الفاسدة جائزة بل واجبة إذا توفر شرطان : أولهما أن يعتقد القائمون بها أن لديهم أسبابا جدية تمكنهم من النجاح ، وثانيهما أن يكون الغرض الحقيقي هو إقامة نظام الخلافة الصحيحة ، أما إذا كان غرضه هو الاستيلاء على السلطة بالقوة كما فعل الذين يثور عليهم فإن الاسلام لا مصلحة له في أن يحل غاصب مستبد محل آخر مثله.^(٣٠٧)

وهكذا يتبين لنا في وضوح ان الاكره على أي من طرفي البيعة مرفوض ، والغريب ان الاكره الأكثر شيوعا في التراث الاسلامي جاء من القلة التي تملك السيطرة والقوة الغاشمة نحو الكثرة التي هي في المقام الأول صاحبة الشأن والسيادة وإضفاء صفة الشرعية على حالات الاكره ، هو وضع مؤقت أجاز لدفع الضرر ، على

(٣٠٧) السنهوري - فقه الخلافة ص ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ فرنسي

ص ٢١٦ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ مترجم

أن يظل الأمل والعمل قائما لتغييره . ولكي تكتسب الحكومة (الخلافة) الناقصه شرعيتها الواقعية يشترط أن يستعمل الحاكم القوة لتثبيت النظام والأمن . وهي تفقد مبرر شرعيتها إذا لم يكن العالم الاسلامي قد حصل على هذه المنفعة الواقعية ، التي هي أساس جواز الاعتراف بالحكومة المفروضة بالقوة وإلا لما أمكن القول ان القول ان العالم الاسلامي يخضع لهذا النظام اختيارا لأخف الضررين.

لكن هل يكفي ما ذكر آنفا لكي يمكن الاعتراف لحكومة (خلافة) القوة بالشرعية؟ هذا مانجد الإجابة عليه عند السنهوري بقوله : " الخلافة المفروضة بالقوة والاكراه رغم انها فاسدة شرعا إلا أنه يجوز للأفراد اعتبارها قانونيه بحكم الواقع حين تجمع بين عنصرين ، عنصر واقعي وعنصر قانوني:

(١) **العنصر الواقعي** هو فرض السيطرة الفعلية على إقليم الدولة التي يعلن نفسه حاكما عليها . قبل اتمام هذه السيطرة الفعلية لا يكتسب الحاكم المسيطر شرعيته الواقعيه لأن حالة الضرورة التي هي أساس هذا النظام لم تتوفر ولاتنتج آثارها . ويجب أن يفرض النظام والأمن في الأقليم الذي يسيطر عليه (وحدة العالم الاسلامي من عناصر الخلافة الصحيحة) . فمعاوية بن أبي سفيان لم يصبح خليفة إلا بعد موت علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، ولكن في حدود الأراضي السورية المصرية فقط . لكن بعد تنحي الحسن بن علي عن الخلافة فقد أصبح خليفة وان كانت خلافته ناقصه إلا أنها شملت جميع أنحاء العالم الاسلامي في ذلك الوقت ، على العكس من سيدنا علي الذي لم يفقد صفته كخليفة للمسلمين جميعا حتى وفاته لأنه لم يتخل عن حقه في إخضاع معاوية . مع توفر بقية عناصر الخلافة الصحيحة وانتفاء الاكراه في بيعته.

(٢) **العنصر القانوني** : ويتمثل في عقد البيعة ، لأنه هو الاعتراف الرسمي الشكلي من المسلمين بالحكومة المفروضة بالقوة . هذا الاعتراف الذي يتخذ عادة صورة عقد البيعة التي يقدمها قادة الأمة - وإن لم يكن من الضروري أن يكونوا أغلبية

الناخبين - إنما يعترفون بها رسمياً بولاية المسيطر المستبد (أو من يخلفه) ويبايعونه . وهنا يجب أن نوضح الفرق بين البيعتين على النحو التالي:

(أ) في الخلافة الصحيحة : تكون البيعة اختيارية ويتم العقد بكامل الحرية دون عنف أو إكراه ، وهدفها الصالح العام . أما في خلافة القوة والسيطرة فإن عقد البيعة يفرض بالقوة وبالعنف والاكراه أو بالاغراء والرشوة.

(ب) في الخلافة الصحيحة لاتعطى البيعة إلا لمن تتوفر فيه جميع شروط الأهلية اللازمة لتولي الخلافة أما في النظام المفروضة بالقوة والسيطرة فتعطي البيعة حتى ولو لم تتوفر في المرشح تلك الشروط.

والعنصر المشترك بين النوعين من الخلافة هو التزام من تولى السلطة بالقوة والعنف بأحكام الشريعة ، لأن البيعة (حتى الفاسدة منها) تكون دائماً " على كتاب الله وسنة رسوله) . لكن نظام الخلافة الاضطراريه ولو انه ناقص إلا أنه قريب جداً من الخلافة الصحيحة ، وهو أقرب إليها من النظام المفروض بالقوة ، لأن القوة والسيطرة تغري بفرض القرارات والتصرفات التي قد تكون مخالفة لأحكام الشريعة^(٣٠٨)

توفر شروط معينة في الناخبين والمرشحين

ان المجتمع هو الذي يفرز قاداته ، عندما يكون قادراً على ذلك ، فمجتمع الصدر الأول أفرز الصديق والفاروق وذي النورين وإمام المتقين ، الذي لخص هذه القضية عندما أجاب من سألته عن أسباب اختلاف الناس حوله واتفاقهم حول من سبقه ، بقوله: لأنهم كانوا ولاية على أمثالي ، وأنا ولايتي على أمثالك . وقد سبق أن ذكرنا أن الوهن قد بدأ في مجتمع المؤمنين بيقظة النزعة الجاهلية وضعف العقيدة والالتفاف حولها من قبل المنافقين الذين أظهروا إسلامهم ليكيدوا للإسلام وعودة الروح القبلية والمصالح الشخصية وحب المال والجاه والسلطان . وعندما وهن وضعف الإيمان ، اختل التطبيق وانحرف ، لكن أحكام التشريع لم توهن ، ولم تضعف ، ولم تبطل ، فهي

(٣٠٨) المرجع السابق ص ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨ فرنسي ص ٢٦٦ - ٢٦٩

كما هي ، لم تتغير ولم تتبدل ، وإنما ساد الضعف والوهن نفوس البشر ، فأغوتهم الحياه الدنيا ، وارادوا تبديلا لحكم الله فمجدوا حكمه ، وأهلّموا كيان دولتهم الروحي ، وحرصوا على جوانبها المادية فأصابها الضعف ، إذ لا تقوى إلا بجناحيها الروحي والمادي ، وضعف الناس من حول حكاهم فبدلا من تقويمهم أحاطوهم بهالة من العظمة والتقديس فاستأثر أولئك بالقرارات خروجا على مبدأ الشورى . ومن أجل هذا أصبح الحاكم صورة لما في نفوس شعبه وتجسيدا لرغباته . ومن هنا نشأ دور الفقه الاسلامي السني المميز في هذه القضية وبدأ الاجتهاد حولها ، وعرف مايمكن أن نسميه بفقه الخلافة قرأنا تكييفا قانونيا لحكومة السيطرة والقوة يكسبها الشرعية المؤقتة كما قرأنا عن الشروط الواجب توافرها في الحاكم وفيمن يختارونه ، وعلى الرغم من ركوب بعض الفقهاء مراكب السلطان ، وتأثر الكثير منهم بنظام عصره ووقوف القلة في وجه كل ما يخالف الشرع والحق والعدل ، فقد ظلت الشريعة باقية ، وروح الخلافة الراشدة مستمرة بوصفها "المثال" ودارت أبحاث الفقهاء والعلماء حول محورين:

الأول : اصفاء الشرعية على وضع قائم باستنباط مقومات تلك المحاولات من صفحات الخلافة الراشدة "المثال".

الثاني : استقراء عناصر الخلافة الراشدة "المثال" والاجتهاد في استنباط الأحكام المتمشية مع العصر.

ولم يتعرض - سوى نفر قليل - من أهل الفكر السياسي السني ، لأهم أطراف القضية ، للأمة ومن يمثلها في اختيار حاكمها ، وبعد أن تحولت من مجتمع المؤمنين الراشد إلى مجتمع قاصر يحتاج إلى من يعبر عنه ويترجم رغباته بما يتلاءم مع الصالح العام والحيز العام والحق العام فيضع الفراء والماوردي شروطا لأهل الاختيار الذين ينوبون عن الأمة - أو تفويضهم الأمة وفقا لتعبير الامام الغزالي - في اختيار الحاكم وهذه الشروط هي:

١- العدالة.

٢- العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الامامة.

٣- الحكمة : أن يكون من أهل الرأي والتدبير المؤديين إلى اختيار من هو للامامة أصح.^(٣٠٩)

ومن البديهي أن لاتتوفر هذه الشروط الثلاثة بكثرة في عامة الشعب ، ولكنها تتوفر بين النخبة المثقفة ولذلك تسمى هذه الهيئة بأهل الاختيار أو أهل الحل والعقد. ومعنى توفر هذه الشروط هو أن أهل الاختيار ينتخبون أيضا ويتم اختيارهم وفقا لهذه الشروط ، ليقوموا هم بعد ذلك باختيار وانتخاب الحاكم أو الخليفة. وقد اختلف الباحثون في اشتراط صفات معينة في الحاكم فقسمها بعضهم إلى صفات خلقية وأخرى مكتسبة:^(٣١٠)

أ - الخلقية : البلوغ ، العقل ، الحرية ، الذكورية ، النسب القرشي ، سلامة حاستي السمع والبصر.

ب - المكتسبة : النجدة ، الكفاية ، الورع ، العلم . وبعضهم قسمها إلى شروط عقلية يدل عليها العقل وأخرى يدل عليها الشرع . أما العقلية فهي : البلوغ والعقل والحرية والذكورية والشجاعة والرأي والسمع والنطق وتسليم الناس بشرفه وشرف قومه . والشرعية هي : الاسلام ، العلم ، العدالة.

وذهب فريق إلى تقسيم الشروط إلى أولية وثانوية:

فالأولية : الاسلام والذكورة ، والبلوغ ، والحرية ، والعقل.

والثانوية : العلم ، والكفاءة الجسمية والنفسية.

وقسمها البعض إلى شروط أساسية متفق عليها وشروط مختلف عليها ، الأولى

^(٣٠٩) الفراء، أبي يعلى - الأحكام السلطانية ص ١٩.

الماوردي - الأحكام السلطانية ص ٤.

^(٣١٠) الغزالي - فضائح الباطنية ص ١٨٠.

هي: الذكورة ، البلوغ ، العقل ، العلم بأمور الدين والدنيا ، سلامة الحواس ، العدالة الحرة ، الكفاية في العمل ، والثانية : النسب بقبيله أو بيت ، العلم بجميع مسائل الدين وفروعه ، العصمة من الذنوب والآثام.

وبعضهم قسمها إلى شروط ظاهرة وشروط غير ظاهرة:

فالظاهرة : الذكورية ، الحرية ، البلوغ ، اكتمال العقل ، الاسلام.

والغير ظاهرة : (وهي تتعلق بالحالة الجسمية والأخلاقية) :-

الجسمية : سلامة الحواس - سلامة الاعضاء.

الأخلاقية: العدالة.

اذن فهناك اتفاق على الشروط وان اختلفت التفاصيل فإذا كان الماوردي يتطلب سبعة شروط : أحدها العدالة على شروطها الجامعة والثاني العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام . والثالث سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان والرابع سلامة الأعضاء . والخامس الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح والسادس الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو . والسابع النسب وهو أن يكون من قریش. ^(٣١١) فإن ابن خلدون يجعل هذه الشروط أربعة

هي : العلم والعدالة ، والكفاية ، وسلامة الحواس والأعضاء ، واختلف في شرط خامس وهو النسب القرشي. ^(٣١٢)

ومن هنا فإن توفر الشروط في طرفي العقد أيا كانت هي السعي الجاد والأمل المتجدد للوصول إلى المثال أي الحكم أو الحكومة الصحيحة التي تحقق المصلحة العامة والحق العام والعدل العام لمجتمع صحيح راشد . وعلى هذا أصبح التأكيد على اختيار وانتخاب أهل الاختيار وأهل الاجتهاد وأهل الشورى وأهل الحل والعقد من أعظم المهام المؤثرة في قضية الحكم في الفقه الاسلامي ومن أجل ذلك كان وجودهم من أهم وأول الشروط لصحة عقد البيعة.

^(٣١١) الماوردي - الأحكام السلطانية ص ٤

^(٣١٢) ابن خلدون - المقدمة ص ٥٢٣.

الشروط الواجب توفرها لصحة عقد البيعة :

لقد تبين لنا أن البيعة في الفكر السياسي السني تعتبر حكما شرعيا ، ويتعين أن تكون شروطها شرعية أيضا وفيما يلي نذكر أهم الشروط الواجب توفرها لصحة عقد البيعة .

١- أن يكون أهل الحل والعقد من الذين ينصاع الناس لهم ، ويتقنون باختيارهم وبيعتههم ويطمئنون لو كالتهم بمعنى أن يكون السلطان للأمة . فمن الأهمية بمكان أن يكون أهل الحل والعقد على جانب كبير من الاقتدار والاستتارة والتمكن وأن تتوافر فيهم شروطا خاصة تضمن سلامة الاختيار. ومن الجدير بالذكر أن هذه الشروط تزيد عن الشروط الواجب توفرها في من له حق البيعة من عامة المسلمين كالإسلام والعقل والبلوغ.

أذن فهذا الشرط له علاقة وثيقة بالطرف الأهم في عقد البيعة ، وقد انبثق عن هذا الشرط عدة مسائل خلافية مثل المكان والعدد والمسمى والوقت.

مكان البيعة:

نشأت أهمية تحديد مكان البيعة لأن هذا التحديد يتوقف عليه مدى استعمال الأمة لحقها في البيعة.

فخلاف الفقهاء حول مزية بيعة الموجودين في العاصمة عن غيرهم يستوجب التساؤل لأن أولئك وهؤلاء من أهل الحل والعقد هم موضع ثقة الأمة . وبيعتهم معتبرة أينما وجدوا . وبما أن العادة جرت بوجودهم في العاصمة فكان قول من قال بأن اختيار الخليفة يتم من أهل الحل والعقد الموجودين بالعاصمة ، والاستدلال هنا بالواقع العرفي والسياسي وليس بنصوص من الكتاب والسنة . وهذا ما عير عنه الماوردي بقوله: " وإنما صار من يحضر يبلد الامام متولي لعقد الامام عرفا لاشراعا" (٣١٣)

(٣١٣) الماوردي - الأحكام السلطانية ص ٦

لكن في حالة غياب أهل الحل والعقد أو تفرقهم في الأمصار ، عندها ، يقول الفراء والماوردي : " ليس لمن كان في بلد الامام على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدم بها عليه . " (٢١٤) كما يعترض ابن حزم على القول بأن سكان العاصمة وحدهم أصحاب الحق في البيعة . ويهمننا على أي حال التمثيل الحقيقي للأمة بحيث يكون الرأي أولاً وأخيراً هو رأيها وأن يكون هؤلاء النواب تعبير صادق عن رأي المواطنين في جميع أرجاء البلاد ، وقد أصبح من السهل اليوم تنظيم مثل هذه الأمور ومعرفة رأي كل مواطن في نوابه وفي حكامه عندما تتبع الخطوات الصحيحة والأمنية.

ومن هنا أصبح عدد من تنعقد بهم البيعة غير ذي موضوع واستقراء السوابق يجعل من الوقت عاملاً هاماً بحيث لا تترك البلاد بدون متصرف في شئونها . وتعددت الأسماء وظل الجوهر هو التمثيل والنيابة عن الأمة ونشأت فكرة الأغلبية والتفرقة بين الترشيح وعقد البيعة.

قبول البيعة من المرشح وموافقته على هذا التكليف شرط أساسي لانعقاد البيعة ، ففي حالة تعدد الصالحين لتولي هذا المنصب لا يجبر المرشح على قبول البيعة ، أما إذا انحصرت الصلاحية في واحد من الأمة فلا يجوز له الرفض ، لأن قبوله في هذه الحالة من الواجبات العينية.

وعلى أي حال فإن ماذهب إليه الفقهاء من ضرورة قبول المرشح للبيعة ، وعدم إجباره على قبولها هو من مقتضيات عقد البيعة لأن البيعة عقد شرعي كسائر العقود يحتاج إلى إيجاب وقبول . فلما كانت البيعة بالخلافة بيعة على الطاعة لمن له حق الطاعة ، فهي تكون عقد مرضاة واختيار فلا تصح بالاكراه. (٢١٥) لقوله صلى الله عليه وسلم : " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " (٢١٦)

(٢١٤) الماوردي - الأحكام السلطانية ص ٦

الفراء - الأحكام السلطانية ص ١٩

(٢١٥) الحصكفي - الدر المختار ج ٢ ص ٥٣٦ - ٥٣٧

(٢١٦) البخاري - صحيح البخاري

وفتوى الامام مالك الشهيرة التي تقضي بأن اليمين القائم على الاكراه باطل ،
والتي أنكرها الولاة عليه ورأوها فادحة في إيمان البيعة.^(٣١٦)

فإذا كان هذا بالنسبة للأمة بوصفها أحد طرفي العقد فهي من باب أولى مهمة
للطرف الآخر وهو من يستحق البيعة ولا يشترط أن يكون القبول باللفظ بل باظهار
الدخول فيما التمس منه ، وبإظهار الرضى به.

٣- وجوب توفر شروط معينة في المرشح للبيعة وقد سبق تناول بعض المسائل
المتعلقة بهذه الشروط ، وستناقش مرة أخرى في موضع آخر من هذا الكتاب يتعلق
بالحاكم (الخليفة).

ويمكن القول أن هناك شروطا أساسية لا بد من توفرها حتى تتعقد الخلافة ،
وإن هناك شروطا لا يمنع فقدانها من انعقادها ، وإن كان الأفضل توفرها . ، وبذا تصبح
الشروط الأولى شروط انعقاد ، والثانية شروط أفضلية ، ونلاحظ ان شروط الانعقاد
تكون موضع اتفاق عند معظم الفقهاء خلافا لشروط الأفضلية التي يجري فيها
الخلاف غالبا.

وعلى سبيل المثال مسألة توليه الفاضل والمفضول فإن تولية الفاضل أقرب إلى
الخلافة الصحيحة أما توليه المفضول فهي أقرب إلى الملك أو الخلافة الناقصة.

أما مسألة النسب القرشي وحرص الكثير من فقهاء أهل السنة على توفره لدرجه
أنه أصبح من لوازم المذهب التقليدي لأهل السنة ، لكن الفقهاء المتأخرين ، الذين
جاءوا في فترة ضعف الدولة العباسية ، وهي آخر أسرة قرشية تولت الخلافة تساهلوا
في هذا الشرط . . فلا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك والدين بل العبرة بالعلم
والتقوى والبصيرة في الأمور والخبرة بالمصالح والقوة على الأحوال وما أشبه ذلك.^(٣١٧)

^(٣١٦) ابن خلدون - المقدمة ص ٥٤٩

^(٣١٧) التفتازاني - شرح المقاصد مجلد ٢ ص ٢٧٧.

فكل الناس يصلحون للأمامة ، ولا يكون التفاضل بينهم إلا على أساس اختيار أصلحهم لها.^(٣١٨) " ان اكرمكم عند الله أتقاكم " . فالاسلام جاء بمبدأ المساواة بين الناس جميعا.

٤- وحدة المعقود له البيعة : فقد أجمع جميع أهل السنة ، وجميع المرجئة ، وجميع الشيعة وجميع الخوارج ، بأنه لا يجوز أن تعقد البيعة لامامين أو أكثر في صقع واحد.^(٣١٩) وقال امام الحرمين الجويني : " ان عقد الامامة لشخصين في صقع واحد غير جائز^(٣٢٠) .

وشذت الحارودية من الزيدية عن اجماع الأمة وادعت أن الامامة شورى في أولاد الحسن والحسين ، فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا إلى الحق وكان عالما بأمور الدين شجاعا ، فهو إمام تجب مطاوعته ، وبذلك جوزوا تعدد الأئمة^(٣٢١) . كما جوزها الجاحظ من المعتزلة . لكن الأرجح هو وحده المعقود له البيعة.

٥- الموضوع الذي يتم التعاقد عليه بين الطرفين هو تنفيذ شرع الله : ان سيادة الشريعة وخضوع الجميع لها ، حكاما ، ومحكومين من شأنه أن ينصب قانونا أعلى فوق القانون ، فشرعية السلطة في الدولة الاسلامية مرهونة في قيامها وفي استمرارها بالتزامها بالعمل على تطبيق النظام القانوني الاسلامي في حملته ، دونما تمييز بين احكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وحاكم ، وبين تلك القيم الاساسية والأهداف العليا التي وردت في الكتاب والسنة.

فإذا كان الشعب هو صاحب السيادة ، فإن الذي يسير ارادة الشعب شرعا ليس الشعب نفسه كما يشاء ويهوى بل إرادة الشعب مسيرة بأوامر الله ونواهيه ، كذلك

^(٣١٨) البغدادي - أصول الدين ص ٢٧٥ .

^(٣١٩) ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٤ ص ٨٨ .

^(٣٢٠) الجويني ، امام الحرمين - الارشاد ص ٤٢٥

^(٣٢١) الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ ص ١٠٧ / الايجي والجرجاني - المواقف ج ٨ ص ٣٥٣ .

الحاكم فالذي يتحكم في الأمة والفرد ، والحاكم ، إنما هو الشرع ، ولا حق للأمة على الحاكم إلا ضمن نطاق الشرع ، فلاحق لها بعزله إلا في الحالات التي عينها الشرع ، ولاحق للأمة بقتاله إلا بارادة الشرع - فيما إذا طبق غير الاسلام - ولا طاعة للحاكم على الأمة إلا في الحالات التي أوجب الشرع على الأمة الطاعة فيها للحاكم.

فنتطبيق الدين هو أساس مشروعية البيعة في الإسلام بحيث لايتأتى صحة عقد البيعة في الاسلام إلا بجعل العقيدة الاسلامية وتنفيذها أساسا لها بحيث لايسمح بوجود شيء مما له علاقة بها إلا إذا كان منبثقا عن تطبيق العقيدة الاسلامية وحدها.

ولا يشكل ذلك بالضرورة قيда على حث أهل الاختصاص بالمجتمع في استصدار القوانين أو استنباط مآثره محققا لمصالحها من أحكام ، فذلك حق مكفول ، غاية ما هنالك ان ممارسة ذلك الحق تظل مستندة إلى المرجع الأعلى المنزه عن الهوى والخارج عن نطاق هيمنة الدولة ، والمتمثل في نصوص القرآن والسنة ، حيث موازين العدل وحراسة القيم العليا الضابطة لحركة المجتمع.

وبهذا يحل التصور الاسلامي مشكلة استبداد السلطتين التنفيذية والتشريعية ، التي ترتبت على ذلك الابتكار السياسي الذي وصل إليه الفكر الدستوري في تجربة العقل الانساني ، ألا وهو تجربة الفصل بين السلطات ، واعتبار التشريع احدى سلطات الدولة الثلاث ، وبمقتضى ذلك الفصل توفرت إلى حد كبير ضمانات الحد من طغيان السلطة التنفيذية لكنه لايعطي ضمانا للحد من طغيان السلطة التشريعية . خصوصا في الحالات التي يصنع فيها الحاكم القانون ، أو يصنع السلطة التي تصدر القانون .. لقد أوجد الفقه الاسلامي فصلا كاملا وعضويا بين الجهة التي تصوغ التشريع وتستنبطه وبين السلطة السياسية التي تتولى التنفيذ والحكم ، وهو فصل تميزت به الشريعة عن النظم الديمقراطية كلها ، وسبقته بتقريره من أكثر من ألف عام . فرفع من شأن التشريع وجعله منزها عن الهوى والغرض.

الفصل الثالث

أهل السنة ونشأة الفرق

(أهل السنة ونشأة الفرق)

مادمنا بصدد أهل السنة فجدير بنا أن نذكر شيئا عن السنة ، وعن أهلها . وهل هناك من هم ليسوا بأهل للسنة ، مع أن أول أركان الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا (صاحب السنة) رسول الله . وكيف اختلفت الآراء وتباينت الأفكار.

ونبدأ بمسألة الخلاف:

تحضرني الآن عبارة الفيلسوف الانجليزي فرديناند كاننج سكوت شيللر معبرا عن رأيه في الفلاسفة ومذاهبهم الفلسفية بقوله : " خلف كل فلسفة تكمن طبيعة انسانية ، وفي كل فيلسوف يقبع إنسان".^(٣٢٢) وقد ذهب فيلسوف آخر - قبل ذلك - إلى أبعد من ذلك بقوله : " هناك من الآراء بقدر ما هناك من الرؤوس".^(٣٢٣) واختلاف هذه الآراء وتضاربها هو ما هلّل له الفيلسوف "كانت" شاكرا حامدا هذا "الشقاق الاجتماعي ، فلولا لبقيت كل الاستعدادات الطبيعية في الانسان راقدة لاتنظفر بحفظها من النماء . فالتنازع بين الناس ، رغم أنه يتنافى مع اجتماعهم ، وسيلة لايقاظ الهمم الكامنة فيهم وذلك بقهر الميل إلى البطالة ، وبث روح المنافسة والطموح . وهذا هو الدافع إلي انتقال الانسان من البداوة والسذاجة إلى الحضارة ، ويصف "كانت" الحضارة بقوله : " هي القيمة الاجتماعية للانسان ، فتتم المواهب شيئا فشيئا ، ويتربى الذوق ، وبالتنوير المستمر تستحيل الحالة الأولية الفطرية إلى تكوين نوع من التفكير ، تتميز فيه الاستعدادات الطبيعية الساذجة - بمرور الزمان - إلى مبادئ أخلاقية محددة"^(٣٢٤) .

^(٣٢٢) شيللر ، فرديناند كاننج سكوت - الاتجاه الانساني في تفسير الحقيقه رسالة ماجستير " أحمد فؤاد

عبدالجواد" ص ٨٥ جامعة القاهرة ١٩٨٤م.

^(٣٢٣) أندريه كريسون - اسبينوزا - ص ١٤٠ . ترجمة تيسير شيخ الأرض - دار الأنوار - بيروت . الطبعة

الأولى ١٩٦٦ .

^(٣٢٤) بدوي ، عبد الرحمن - امانويل كنت ، فلسفة القانون والسياسة ص ٢٨٨ - ٢٨٩ وكالة المطبوعات -

الكويت ١٩٧٩ .

والملاحظ لمسألة الخلاف في الفكر الاسلامي بصفة عامة ، والفكر السياسي الاسلامي بصفة خاصة ، لا بد له من الرجوع إلى مذهب إليه بعض المؤرخين لتأريخ التشريع الاسلامي بتقسيمه إلى أربعة عهود : عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وعهد الصحابة حتى أواخر القرن الأول الهجري ، وعهد التدوين والاجتهاد حتى منتصف القرن الرابع الهجري^(٣٢٥) حيث قفل باب الاجتهاد وبدأ عهد الجمود ، وأصبحت المشاحنات بين الفرق والشيع في ذمة التاريخ ، وكل محاولة اجتهادية تعتبر مروقاً وخروجاً على الدين، مما أدى إلى الركود بل التراجع في مجال الثقافة والسياسة الاسلاميتين . وليست هذه الظاهرة وقفاً على الاسلام وحده فالتعصب قد رمى بالعمى والجذب المسيحية في فكرها ونشاطها كما حدث من محاولات لتحميد الفكر وحصره في صيغة واحدة للسلوك يمثلها (المذهب الاجتماعي) للكنيسة^(٣٢٦)

موقف الاسلام من الخلاف:

بعيدا عن مسائل التشيع والتحزب والتفرق والتمذهب ، وبعيدا عن كون المؤلف مسلماً سنياً ، فهذه محاولة موجزة نوضح فيها إلى أي حد تعامل الإسلام مع الرأي والرأي الآخر ، حريصين أن لايجرفنا التيار للسباحة في بحور الفقه وعلومه الخلافية ، فمن المقطوع به ، والمتفق عليه ، لدى جميع المسلمين أن الدين الاسلامي جملة من عند الله ، أوحى به لنبهه ليدعو الناس ويلفهم الرسالة ، وماكان محمد ولا العرب أصحاب نظم ولاتشريع ، بل كانوا أبعد الأمم في ذلك الوقت عن كل تقدم وتنظيم ، ولم يكن لهم وزن ولاكيان بين دول العالم حينذاك ، لكنهم آمنوا بالرسالة ، فاهتدوا بعد ضلال ، وتقدموا بعد تأخر ، وكانوا يسألون الرسول فيما يقع بهم ، وقد

^(٣٢٥) خلاف ، عبد الوهاب - خلاصة تاريخ التشريع الاسلامي ص ٢٤ ، ٤٤ طبع الدار الكويتية - الكويت
^(٣٢٦) جارودي ، روجيه - مايعد به الاسلام ص ١٠٠ . ترجمة قصي أناس - ميشيل واكيسم - دار الوثبة - دمشق ط ٢ ١٩٨٣ م.

يجتهدون فيقرهم على اجتهدهم ان كان حقا ، وينبههم إذا كان خطأ.^(٣٢٧) إن الله سبحانه أرسل رسله ، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط ، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات . فإن ظهرت أمارات العدل ، وأسفر وجهه بأي طريق كان : فشم شرع الله ودينه^(٣٢٨) ، قال الشافعي : لاسياسة إلا ماوافق الشرع ، فقال ابن عقيل : السياسة ماكان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح ، وأبعد عن الفساد ، وإن لم يضعه الرسول ، ولانزل به وحي ، فإن أردت بقولك " إلا ماوافق الشرع " أي لم يخالف مناطق به الشرع : فصحيح . وإن أردت : لاسياسة إلا مناطق به الشرع : فغلط ، وتغليط للصحابة.^(٣٢٩) فلا يقال : ان السياسة العادلة مخالفة لمناطق به الشرع ، بل هي موافقة لما جاء به ، بل هي جزء من أجزائه ، هذا هو رأي المفكر الاسلامي ابن قيم الجوزيه . فالرسول - عليه الصلاة والسلام - نفسه ، تجاوز منطق الشرع لتحقيق العدل الذي أمر به الشرع ، وهناك من الأدلة مثل عقابه في تهمة لما ظهرت إمارات الرية على المتهم ولم يلتزم بوجود شاهدي عدل ، وأضعف الغرم على كاتم الضالة (الناقة) عن صاحبها^(٣٣٠) ، وغير ذلك كثير من الأمور التي جاوزت منطق الشرع لتحقيق العدل الذي أمر به الشرع وقد أقر الرسول - صلى الله عليه وسلم - الاجتهاد ، عندما خرج صحابيان في سفر وحضرتهما الصلاة وليس معهما ماء فتيهما وصليا ثم وجدا الماء في الوقت فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر ، فصوبهما النبي - صلى الله عليه وسلم - وقال للذي لم يعد : " أصبت السنة واجزأتك صلاتك " وقال

^(٣٢٧) التركي ، عبدالله بن عبدالمحسن (دكتور) - أسباب اختلاف الفقهاء ص ١٠ مدير جامعة الامام

محمد بن سعود الاسلامية - مكتبة الرياض الحديث بالرياض ط ٢ ١٩٧٧م.

^(٣٢٨) ابن قيم الجوزيه : الطرق الحكمية في السياسة الشرعية أو الفراسة المرضية في أحكام السياسة الشرعية للامام أبي عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي دار الكتب العلمية - بيروت - ص ١٤ تحقيق

محمد حامد الفقي.

^(٣٢٩) المرجع السابق ص ١٣.

^(٣٣٠) المرجع السابق ص ١٤-١٥

للاخر " لك الأجر مرتين" (٢٣ج) . ومن أمثلة ما يصدر عن الرسول ولا يعد تشريعا ما يصدر عنه طبقا لخبرته وتجاربه في شئون الحياة الدنيوية ، تلك الحادثة عندما مر يقوم بالمدينة يأبرون النخل (أي يلقحونه) فقال لهم " لو لم تفعلوا لصلح "فتركوه فلم يثمر إلا شيئا ، ثم مر بهم بعد ذلك فسألهم : " ما تخلصكم " ؟ فلما علم منهم ما كان من أمر ثمره قال لهم : " أنتم أعلم بأمر دنياكم " . (٢٤ج)

وفي مجال القدوة ، بوصفه - صلى الله عليه وسلم - خير قدوة للبشرية ، ولكن هذا لا يعني - كما يظن البعض - أن المسلمين في كل زمان ومكان ملزمون شرعا (أو قانونا) بالسير على نهجه ، واتباعه في جميع ماصدر منه من أقوال وأفعال . حقا لقد قال تعالى : " لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة" (٢٥ج) ولكن "الأسوة" (أو القدوة) كما يقول المفكر الاسلامي ابن حزم مستحسنه وليست واجبة ، ولو كانت "الأسوة" (أو القدوة) واجبة - فيما يقول ابن حزم - لكان النص : لقد كان "عليكم" فالواجب (وفق قوله) يكون "على" المؤمنين ، ولا يعبر عنه بأنه "لهم" . (٢٣١)

ويزيدنا مفكر إسلامي آخر هو الامام الآمدي - في شرحه لهذه الآية - المراد بالتأسي به في فعله أن نستخير لأنفسنا ما استخاره لنفسه " ثم يقول : " ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون ما استخاره لنفسه واجبا حتى يكون ما نستخيره نحن لأنفسنا واجبا. (٢٣٢) لذا، "

(٢٣ج) سنن أبوداود والتسائي وسنن الدارمي .

(٢٤ج) ورد هذا الحديث في صحيح مسلم - بشرح النووي (الطبعة الحديثة) ج ١٥ ص ١١٦ . وانظر : ابن تيمية : الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد . القاهرة . مطبعة العاصمة ، ١٩٦٠ ، ص ١٩١ ، ١٩٢ .

(٢٥ج) سورة الأحزاب آية رقم ٢١ .

(٢٣١) أبوزهرة ، محمد - ابن حزم - حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ص ٢٩٨ - ٣٠٠ ط ٢ ١٣٧٣ هـ .. ١٩٤٥ م .

(٢٣٢) الآمدي، علي - الإحكام في أصول الأحكام جزء (١) ص ١٣٦ نشر مكتبة صبيح طبعة ١٩٦٠ القاهرة .

لا يلزم أن يكون كل ما يفعله النبي عليه السلام واجبا^(٢٣٣) وفيما يتعلق بأحاديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - أصبح من الضروري أن نفرق بين ما يعد تشريعا عاما وما يعد تشريعا وقتيا أو زمنيا ، وقد يكون الحديث في أمر تشريعي ، ولكنه تشريع مما ثبت للرسول صلى الله عليه وسلم - بصفة الامامة والرئاسة ، لابصفه التبليغ والفتوى . وقد يكون الحديث في أمر تشريعي عام دائم ، ولكن الخلاف واقع في دلالة على الحكم ، كما إذا اشتمل على أمر أو نهى فهل الأمر للوجوب ، أم للاستحباب أم للارشاد ؟ وهل النهي للتحريم أم للكراهة ؟ وقد تعرضت الأحاديث لاختلافات كثيرة في روايتها وفي ثبوتها لكن القرآن ما كان منه متواترا : فهو قطعي الثبوت . أما الدلالة : فمنه ماهو قطعي الدلالة ، ومنه ماهو ظني ، ولذا حصل خلاف فيما هو ظني الدلالة عند الاستنباط.^(٢٣٤)

أما عن اختلاف الصحابة ، فيقول فيه عمر بن عبدالعزيز : مايسرني أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا ، لأنهم إذا اجتمعوا على قول فخالفهم رجل كان ضالا ، وإذا اختلفوا فأخذ رجل يقول هذا ، ورجل يقول هذا كان في الأمر سعة.^(٢٣٥)

ومن المسائل التي اختلفوا فيها بعد وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - مسألة خلافة الرسول ومسألة دفنه ثم قتال مانعي الزكاة ، ثم ان السنة بأقسامها - القول والفعل والتقرير - جاءت في أوقات مختلفة ، ووقائع متغايرة ، ولم يحضرها كل الصحابة ، فلذا كان عند أحدهم ما ليس عند الآخر ، وقد ينس أحدهم الحديث أو لم يحضره . ومن أمثلة ذلك : توقف أبي بكر في ميراث (الجدة) حتى أخبره المغيرة بن

^(٢٣٣) المرجع السابق ص ٩٣١.

^(٢٣٤) التركي ، عبدالله - أسباب اختلاف الفقهاء - مرجع سابق - ص ٧٣.

^(٢٣٥) القرضاوي ، يوسف - الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم - كتاب منشور على حلقات بجريدة الشرق الأوسط الحلقة (١٤) العدد ٤١٥٠ / ٩ / ٤ / ١٩٩٠م ص ١٤.

شعبة ومحمد بن مسلمة ، وكان عمر لايعلم أحاديث الاستئذان ، وأخذ الجزية من المحوس ، والطاعون.^(٣٣٦) ومع ذلك ، فقد ألزم الصحابة أن يقلوا الحديث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما اشتغلوا به عن القرآن سياسة منه ، إلى غير ذلك من سياساته التي ساس بها الأمة^(٣٣٧) وهاهي فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ترسل إلى أبي بكر تسأله ميراثها ، فيجيبها أن رسول الله قال : " لانورث ، ماتركناه صدقة." (ح٢٥)

وتوالي الاختلاف في مسائل اجتهادية بعد ذلك ، إلا أن اختلاف الصحابة أقل من اختلاف من أتى بعدهم.

الخلافا السياسي:

أما الخلاف السياسي - ان جاز لنا استعمال هذا الاسم - فبدأ عندما اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة - عقب وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - وارادوا عقد الامامة لسعد بن عباد ، ولما أعلمهم أبو بكر أن الامامة لا تكون إلا في قريش ، أذعنوا لأوامر النبي ، بعد أن ذهبوا إلى القول للمهاجرين : منا أمير ومنكم أمير ، وبعد أن جرد الحباب بن المنذر سيفه وقال : أنا جديلهما المحكك وعذيبها المرجح . إذن فإن خلافا سقيفة بني ساعدة لم يدم طويلا كما ان تأخر علي بن أبي طالب في مبايعة أبي بكر الصديق لم يدم طويلا أيضا ، ويذكره هو بنفسه على النحو التالي : " لما مضى لسبيله صلى الله عليه وآله تنازع المسلمون الأمر بعده ، فوالله ما كان يلقي في روعي ، ولا يخطر على بالي أن العرب تعدل هذا الأمر بعد محمد صلى الله عليه وآله عن أهل بيته ولا أنهم منحوه عني من بعدي ، فما راعني إلا انثيال الناس على أبي بكر واجفالههم إليه ليبياعوه ، فأمسكت يدي ورأيت أنني أحق بمقام رسول الله صلى

^(٣٣٦) التركي، عبدالله - أسباب اختلاف الفقهاء - مرجع سابق ص ٧٧ - ٧٨ .

^(٣٣٧) ابن قيم الجوزية- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية - مرجع سابق ص ١٦

^(ح٢٥) رواه مسلم ، وله طرق وروايات أخرى.

الله عليه وآله في الناس ممن تولى الأمر من بعده فلبثت بذلك ماشاء الله حتى رأيت راجعة من الناس رجعت عن الاسلام يدعون الى محق دين الله وملة محمد صلى الله عليه وآله وابراهيم عليه السلام فخشيت ان لم أنصر الاسلام وأهله أن أرى فيه ثلما وهدما يكون مصيبتة أعظم على من فوات ولاية أموركم ، فمشيت عند ذلك إلى أبي بكر فبايعته» (٣٣٨) واستمرت الخلافة في حياة أبي بكر وأيام عمر بن الخطاب إلى أن ولي عثمان بن عفان ، وأنكر قوم عليه في آخر أيامه أفعالا ، فصار ما أنكره عليه اختلافا إلى اليوم ، ثم قتل وكانوا في قتله مختلفين.

ثم بويح على بن أبي طالب ، فاختلف الناس في أمره فمن بين منكر لخلافته ومن بين قاعد عنه ومن بين قائل بإمامته معتقد لخلافته ، وهذا اختلاف بين الناس إلى يومهم هذا . ثم حدث الاختلاف في أيام علي في أمر طلحة والزبير وحربهما إياه. (٣٣٩)

لكن الخلاف الذي لم ينحل والنزاع الذي لم ينته كان هو ذلك الاختلاف الذي شتت شمل المسلمين وفرق جمعهم وجعلهم فريقين كبيرين يرأس الأول منهما علي والثاني معاوية ، ولم يجر هذا الخلاف واحدا منهما إلى تكوين مذهب جديد واعتناق عقائد جديدة ولا إلى انكار ماثبت في كتاب الله أو في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣٤٠) ويؤكد المفكر الاسلامي الثوري ابن تيمية اتفاق الفريقين مع الملة مستشهدا بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم : " تكون أمتي فرقتين ، فتخرج من بينهما مارقة ، تلي قتلهم أولي الطائفتين بالحق. (٣٤١) يقول ابن تيمية : بين النبي -

(٣٣٨) ظهير ، احسان الهي - الشيعة والتشييع : فرق وتاريخ ص ٢٩ . الناشر : ادارة ترجمان السنة - باكستان ط ٣ ١٩٨٤م - ١٤٠٤هـ.

- الغارات للثقفى ج ١ ص ٣٠٢ - ٣٠٧ انظر أيضا شرح نهج البلاغه لابن الحديد ط بيروت ولابن الهيثم ط ١ .

(٣٣٩) الأشعري - مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣٩ .

(٣٤٠) ظهير - احسان الهي - الشيعة والتشييع - مرجع سابق ص ٣١ .

(٣٤١) صحيح مسلم رقم (١٠٦٤) (١٥١) في الزكاه .

صلى الله عليه وسلم - ان كلا الطائفتين المفترقتين ، من أمته ، وأن أصحاب علي أولى بالحق ، ولم يعرض إلا على قتال أولئك المارقين الذين خرجوا من الاسلام . ولنلاحظ هنا أن المفكر السني الكبير ابن تيمية قد ذكر أن أصحاب علي أولى بالحق^(٣٤١) ولا يخفى ان كلا من علي ومعاوية رضي الله عنهما كان يظن في الآخر الخطأ ومخالفة السنة والا لما جاز له قتاله^(٣٤٢) فأولئك قوم اختلفوا في الرأي ولم يتبعوا الهوى . وهاهو الامام زيد بن علي بن الحسين يقول : " أني أدعوا إلى كتاب الله وسنة نبيه واحياء السنن واماته البدع ، فإن تسمعوا كان خيرا لكم ولي ، وإن تأبوا فلست عليكم بوكيل^(٣٤٣) والامام زيد هو صاحب مبدأ الخروج الذي تميز به أنصاره من الزيدية على كل فرق الشيعة ، ومع ذلك فهذه هي صيغة بيعته : " إنا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم - وجهاد الظالم والدفع عن المستضعفين واعطاء المحرومين وقسم هذا الفئ بين أهله بالسواء ، ورد الظالم ونصر أهل الحق ، أتبايعون على ذلك ؟ فإذا قالوا : نعم ، وضع يده على أيديهم ويقول : عليك عهد الله وميثاقه وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم ، لتفني بعتي ، ولتقابلن عدوى ، ولتنصحن لي في السر والعلانية . فإذا قال المبايع : نعم ، مسح يده على يده ، وقال : اللهم اشهد^(٣٤٤) إذن فاختلفاه ، لم يكن تشيعا ، بل كان إيمانا بكتاب الله وسنة رسوله حتى وان وصل في اجتهاده إلى الخروج على الامام الظالم.

^(٣٤١) ابن تيمية ، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ص ١٣٥ مكتبة دار البيان دمشق ١٩٨٥ م حققه بشير عون .

^(٣٤٢) الخضري ، محمد - اتمام الوفاء في سيرة الخلفاء ص ٢٥٨ . مطبعة الاستقامة - الطبعة الرابعة
^(٣٤٣) صبحي ، أحمد محمود - الزيدية ص ٦٥ - الزهراء للاعلام العربي ط ٢ ١٩٨٤ النشر ، علي سامي - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ص ١٢٧ - دار المعارف ط ١٩٧٧ ، جزء ٢ ابن كثير : تاريخ - ج ٩ ص ٣٣٠ .

^(٣٤٤) النشر ، علي سامي - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام مرجع سابق - ص ١٢٧ عن : ابن الأثير ج ٥ ص ٨٦ .

ومن الذين قالوا بأن لاسياسة إلا مانطق به الشرع ، الخوارج . وعلى الرغم من أنهم كانوا ضد سائر المذاهب الاسلامية إلا أنهم كانوا على يقين بأنهم وحدهم المتمسكين بالكتاب والسنة . ففي الامامة كانوا ضد الشيعة الذين يقولون بأن الامامة وراثية في أبناء علي بن أبي طالب ، وضد المرجئة الذين أرجأوا الحكم إلى الله ليحكم بين الناس يوم القيامة معترفين كارهين بالأوضاع الفعلية التي أملتتها القوة أو فرضها حد السيف . ويرى الخوارج ان من حق الامه اسقاط الامام (الخليفة أو الحاكم) الذي يجحد عن الطريق المستقيم الذي سنه الله ورسوله ، ويقررون أن الامامة إنما تحق لمن تختاره الجماعة ، إما كان ، ولو كان عبدا أسود، ثائرين على تلك النزعه الارستقراطية التي أراد أهل قريش فرضها في اختيار الخليفة ، وهم لهذا يطلقون على من يختارونه اماما لقب "أمير المؤمنين" . وتبعا لهذه النظرية لم يعترفوا بالخلافة إلا لأبي بكر وعمر بن الخطاب ، ثم بعد ذلك لمن اختاروهم هم . أما عثمان فلا يعترفون بشرعية خلافته إلا في السنوات الست الأولى منها ، وعلي اعترفوا بشرعية خلافته من بدايته حتى معركة صفين.^(٣٤٥) فالذي يميز الخوارج هنا هو رأيهم في الامامة.

أسباب الخلاف:

ما الأمر إذن ؟ مادام الكل متمسك بالكتاب والسنة ولماذا كان الخلاف ؟ ولماذا كانت الفرقة والتشيع والتمذهب والتحزب ؟

علمنا أن الخلاف أمر مرهون بطبائع البشر ، وهو على ذلك نوعان ، خلاف محمود يتعلق بالرأي ، وخلاف مذموم يتعلق بالتعصب ، وعلمنا ما يؤكده لنا ابن تيمية بقوله: "ما من فرقة إلا وفيها خلق ليسوا كفارا بل مؤمنين فيهم ضلال وذنب".^(٣٤٦)

^(٣٤٥) فلهوزن ، يوليوس - الخوارج والشيعة

مقدمه الدكتور عبدالرحمن بدري ص ص ١٤ - ١٥

- الأشعري ، أبو الحسن - مقالات الاسلاميين ص ٩٨١ طبعة النهضة المصرية .

^(٣٤٦) ابن تيمية - منهاج السنة - بولاق - ٦٠/٣ .

وهذا يعني أن الفرق لم تخرج عن الملة - عدا المارقة - . وقيل أن نتلمس أسباب الخلاف بنوعيه ، المحمود والمذموم، نذكر الحديث النبوي الذي أثار تفنن الكثير من مؤرخي الفرق الإسلامية ، فقد روي عن رسول الله صلى عليه وسلم أنه قال : " ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، الناجية منهم واحدة ، والباقون هلكى . قيل : ومن الناجية ؟ قال : أهل السنة والجماعة . وقيل : وما السنة والجماعة : قال : ما أنا عليه اليوم وأصحابي " (ح) فنجد " الشهرستاني " قد ذكر هذا الحديث في مستهل كتابه " الملل والنحل " ثم أخذ في تعداد الفرق وحصرها في العدد المذكور ، وكأنه قد تيقن أنه سوف لا تنشأ حقيقة فرق بعده^(٣٤٧) . بل ان كتاب " الفرق بين الفرق " لعبد القاهر البغدادي - أحد أئمة الأصول وفقهاء الشافعية - ماهو إلا شرح للحديث المذكور وقد استهل به أيضا كتابه.

وقد صنع كثير غيرهما صنيعهما في حصر هذه الفرق ، وعد ها بطرق ، يصفها الدكتور عبدالحليم محمود بقوله : " تدعونا أحيانا إلى الابتسام لسذاجتها "^(٣٤٨) ، ثم يضيف : وإذا كان مؤرخوا الفرق قد تعسفوا في تعدادهما ، فإن رجال الفرق أنفسهم قد دافع كل منهم عن فرقته ، ورأى أنها - وحدها - هي الناجية ، أما ماعداها فهو في النار.

وقد وصل بهم الأمر في تبرير رأيهم أن يتلقفوا كل ما يتهمون أنه يساعدهم ، ولو كان باطلا يدعو إلى السخرية ، أو مجرد تخيل لا يقيم له وزن.

وهكذا عندما يتجاوز الخلاف دائرة الرأي إلى دائرة العصبية والنزاع والخصومة ، فيصبح الاغراق في الابتعاد عن الآخرين أساسا للنجاة ، وتصبح الفرقة الناجية هي المعتزلة في رأي المعتزلة ، وهي الكرامية ، في رأي الكرامية ، وهي المشبهة في رأي المشبهة.

^(٣٤٧) محمود ، عبدالحليم - التفكير الفلسفي في الاسلام ص ٧٢ . دار المعارف ١٩٨٤ م .

^(٣٤٨) المرجع السابق ص ٧٣ .

مالرأي إذن في هذه المشكلة التي أثارها هذا الحديث ؟ من هي الفرقة الناجية؟
ومن هي الفرق الهلكى ؟ وهل انتهت الفرق إلى العدد المذكور في الحديث ؟ إذا
تجرد الانسان ، نوعا ما ، من عصبية لفرقة ، فما هو شعوره أمام هذا الحديث؟^(٣٤٩)
هذا ما يوضحه لنا شيخ الأزهر ، المفكر الاسلامي الصوفي السني الدكتور
عبدالحليم محمود :

إن هذا الحديث الذي ذكره "الشهرستاني" وتقيده به ، وأورده "البغدادي" في
"الفرق بين الفرق" ، وجعله صاحب "المواقف" في مستهل بحثه عن الفرق ، لم يتقيد
به "ابن حزم" في "الفصل" ، ولم يتقيد به "الرازي" في كتابه : "اعتقادات فرق
المسلمين والمشركين" . ثم إنه لم يرو في واحد من الصحيحين :
البخاري ومسلم.

حقيقه أنه قد رواه أبو داود والترمذي ، والحاكم وابن حبان ، وصححوه عن
أبي هريرة ، وكان لفظه عندهم:

"افتترقت اليهود على إحدى ، أو اثنتين وسبعين فرقه ، والنصارى كذلك.
وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، كلهم في النار ، إلا واحدة . قالوا : من هي
يارسول الله ؟ قال : "مأنا عليه وأصحابي".(ح)

ولكن مما يدعو إلى الارتياح ويثلج الصدر : أن الشعراني في ميزانه قد روي
من حديث "ابن النجار" وصححه الحاكم بلفظ "غريب" وهو :

"ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة ، كلها في الجنة إلا واحدة"(ح) وفي
رواية عن الديلمي : "الهالك منها واحدة"(ح) وفي هامش الميزان ، عن "أنس" عن
النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ : "تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقه ، كلها في

^(٣٤٩) المرجع السابق ص ٧٤.

الجنة إلا الزنادقة" ومافي هامش الميزان هذا : مذكور في تخريج أحاديث مسند الفردوس 'لنحافظ بن حجر' ولفظه:

'تهرق على بضع وسبعين فرقه كلها في الجنة إلا واحدة ، وهي "الزنادقة" ، أسنده عن "أنس" (٣٥٠) إذن فالعدد في هذه الأحاديث يمكن أن يخرج منخرج الكثير والتشبيه ، لأن الفرق ليست محصورة بزمان أو مكان . يقول الشيخ زاهد الكوثري:

"تشعب الفرق لا ينتهي إلى تاريخ البشر ، فلا يصح قصر العدد على فرق دون فرق ولا على قرن دون قرن ، لاستمرار ابتكار أهواء وتلفيق آراء مدة دوام الحياة البشرية في هذا العالم ، فالكلام في الفرق كلها من غير تقييد بعدد هو الأبعد عن التحكم، وهو الذي لا يكون مدعاة لهزه الهازئين من غير أهل هذا الدين" (٣٥١) لكن المفكر السياسي السني " ابن أبي الربيع " لا يذهب في الخلاف مذاهب الهوى والتلفيق ، بل مذاهب الاختيار والروية والفكر ، فيقول : " والباري تعالى حيث وهب الاختيار والروية والفكر للبرية لم يكن ليهمل أمرها ، وكان من الواجب في عدله أن ينهج لها نهجا تسلكه . وظاهر أن في الناس وعقولهم وقوى أنفسهم تفاضلا بينا " (٣٥٢)

ونجد عند المفكر السياسي السني " الماوردي " اشارة إلى ذلك في قوله : " ان الله جل اسمه ببلغ حكمته ، وعدل قضائه جعل الناس أصنافا مختلفين ، وأطوارا متباينين ، ليكونوا بالاختلاف مؤتلفين ، وبالتباين متفقيين ، فيتعاطفوا بالايثار تابعا ومتبوعا ، ويتساعدوا على التعاون آمرا ومأمورا " (٣٥٣) ويزيد "ابن خلدون" الأمر إيضاحا

(٣٥٠) المرجع السابق ص ٧٤-٧٥.

(٣٥١) الأسفرائني ، أبو اسحق ابراهيم بن محمد - التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرقة الهالكة . مقدمة زاهد الكوثري ص ٤ مكتب نشر الثقافة الاسلامية- القاهرة ط أولى ١٩٤٠م.

(٣٥٢) ابن أبي الربيع - سلوك المالك في تدبير الممالك المقدمة التكريتي ، ناجي - الفلسفة السياسيـه عند ابن أبي الربيع دار الأندلس - بيروت ط ثانية ١٩٨٠م. ص ٩٠.

(٣٥٣) الماوردي ، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب - تسهيل النظر وتعجيل الظفر في اخلاق الملك وسياسة الملك - تحقيق ودراسة رضوان السيد دار العلوم العربية - بيروت ط أولى ١٩٨٧.

بقوله : ".... ان اختلافهم انما يقع في الأمور الدينية وينشأ عن الاجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتمدة ، والمجتهدون إذا اختلفوا فإن قلنا ان الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين ومن لم يصادقه فهو مخطئ فإن جهته لاتعين بإجماع فيبقى الكل على احتمال الاصابة ولايتعين المخطئ منها والتأثير مدفوع عن الكل اجماعا ، وإن قلنا ان الكل حق وان كل مجتهد مصيب فأحرى بنفي الخطأ والتأثير ، وغاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية..."^(٣٥٤) بل ان تقدير حرية الخلاف في الرأي يبلغ مداه ، وذلك يدفع التأثير عن كل من الفريقين - عند ابن خلدون - " لقد سئل علي رضي الله عنه عن قتلي الجمل وصفين ، فقال ، والذي نفسي بيده لايموتن أحد من هؤلاء وقلبه نقي إلا دخل الجنة ، يشير إلى الفريقين نقله الطبري^(٣٥٥) "

ويذهب الدكتور عبدالحليم محمود إلى ماسبق أن ذهب إليه ابن خلدون من عدم الأخذ بحصر عدد الفرق ، بل أن لديهما رأيا في التمييز بين أنواع الفرق يوضحه الدكتور عبدالحليم محمود مستلهما ومستنصرا بفكر ابن خلدون ، وذلك بقوله فيما يتعلق بافتراق الأمة ، بأن هناك "أحزابا دينية" لا تتعرض للعقائد إلا عرضا ، و "فرقا دينية" لا تتعرض للحكم إلا عرضا . . الاحزاب الدينية هي "الشيعية" "والخوارج" ، والفرق الدينية هي : بحسب الترتيب الزمني - "المشبهه" ، و "المعتزلة" ، و "الاشاعرة" ، و "مدرسة ابن تيمية" . ويرى أن هذا التقسيم يتمشى مع طبيعة الأشياء ، إذ الاحزاب الدينية نشأت حول الامامة وبسببها . وأما الفرق الدينية: فإنها نشأت من التفكير في الدين ، وقد استقلت كل فرقة برأي يتصل بالعقيدة يخالف رأي غيرها.^(٣٥٦)

لكن للمؤلف رأيا مغايرا، لهذه الأسباب:

١- هذا التقسيم يكرس التفرقة بين الدين والسياسة.

^(٣٥٤) ابن خلدون - المقدمة ص ص ٢١٣ - ٢١٤ . دار القلم - بيروت ط رابعة ١٨٩١ .

^(٣٥٥) المرجع السابق ص ٢١٥

^(٣٥٦) محمود، عبدالحليم - التفكير الفلسفي في الاسلام مرجع سابق ص ص ٧٥-٧٦ .

- ٢- الحجر والتسليم بعدم تعرض مآسماهم بالفرق الدينية لمسألة الحكم إلا عرضا ، وهو الأمر الذي تصطفيه بعض فرق الشيعة لنفسها وبعض الخوارج . وترفضه بقية الفرق ، أو بعضها.
- ٣- مات الامام السني "أبوحنيفة" محبوسا وفي عنقه بيعة لإمام من أهل البيت^(٣٥٧) وكان يفتي سرا بوجوب نصره "زيد بن علي".
- ٤- يتناول هذا الكتاب ما نأمل أن يثبت أن مسألة الحكم لم تكن حكرا للشيعة والخوارج .
- ٥- ان البدء والتمتهى لكل فرقة تدين بدين الاسلام هو التمسك بكتاب الله وسنة رسوله . فمن أجل الحفاظ على السنة حدث التشيع.

الخلاف المذموم:

ويميل المؤلف إلى إذابة الفوارق بين الفرق ، تلك الفوارق التي نشأت عن الخلاف المذموم المتعلق بالعصية والنزاع والخصومة ، فإذا كان التعاون في المتفق عليه واجبا ، فأوجب منه هو التسامح في المختلف فيه . فإذا كان قصارى أمر الامامه- فيما يقول ابن خلدون - أنها قضية مصلحة اجتماعية ، ولا تلحق بالعقائد^(٣٥٨) فيصبح الاختلاف بين الفرق بشأنها هو اختلاف في تصور المثالية السياسية التي ينبغي أن تكون طابع الحكم في المجتمع الاسلامي ، وهو خلاف محمود بلاشك مثلما سبق ان ذكرناه من خلافات محمودة تتعلق بالرأي . لكن كيف دخل الخلاف المذموم إلى المجتمع الاسلامي ؟ ومتى ؟ هذا مانحاول توضيحه في النقاط التالية :-

- ١- الفهم الانساني في الاسلام ليس ديننا يلتزم - هذا مايوضحه الشيخ محمود شلتوت - فقد اتصلت بالقرآن - بعد أن التحق محمد بربه - أفهام العلماء والأئمة فيما لم يكن من آياته نصا في معنى واحد ، ومن هذا الجانب اتسع

^(٣٥٧) كانت بيعته لمحمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب.

^(٣٥٨) ابن خلدون - المقدمة - مرجع سابق .

ميدان الفكر الانساني وكثرت الآراء والمذاهب في النظريات والعمليات ، لا على أنها دين يلتزم ، وإنما هي آراء وأفهام فيما هو من القرآن محتمل للآراء والأفهام ، يرد فيها كل ذي رأي رأييه إلى الدلالة التي فهمها هو من النص القرآني ، بمعونة ماصح عنده من أقوال الرسول أو أفعاله ، أو من القواعد العامة التي ترمي إليها روح الدين عامة ، وهذا الصنيع لم يكن من هؤلاء الأئمة وفي معتقدهم إلا اجتهداد فرديا ، لا يوجب واحد منهم على أحد من الناس أن يتبعه ، بل تركوا لغيرهم ممن له أهليه الفهم حرية التفكير والنظر ، أما العقائد الأصلية ، فإن نصوصها جاءت في القرآن بينه واصله لاتحتمل اجتهداد ولا إفهاماً^(٣٥٩) . لكن الخلاف المذموم هو الجمود على مذهب معين ، والتعصب له ، وأخذ مافي كتب الخلاف قضية مسلمة ، مثلما حدث في الأفغان ان أفغانيا رأى رجلا يرفع سبافته عند التشهد ، فضربها حتى كسرها ، لأنه يرى أن رفع السبابة محرم استنادا لما هو مدون في كتاب الفقه للكيداني ، ومن التعصب البغيض مانقل عن بعض متعصبي أحد المذاهب أنه قال : كل آية أو حديث يخالف ماقرره علماء مذهبنا فهي إما مؤولة أو منسوخة^(٣٦٠) .

٢- حين بدأ الاسلام في الانتشار سارع سكان غربي الجزيرة وشمالها ووسطها وجنوبها بالانضمام إليه ، فهاجروا مكة (القرشيون) ، وأيضا أنصار المدينة (الأوس والنخزرج) كانوا أقلية وكانت القبائل الأخرى هي الغالبة ، ولم يكن الفريقان ينتميان إلى نفس النوعية الاسلامية التي صاغها الرسول صلى الله عليه وسلم ، فغالبيه رجال القبائل لم يكونوا مؤهلين تأهيل المهاجرين أو الانصار ، ولم يشاركوا في بناء الحكومة الاسلامية الأولى تحت قياده الرسول صلى الله عليه وسلم . وكما تحدث القرآن الكريم عنهم بعنف وبصدق : "الأعراب أشد

^(٣٥٩) شلتوت ، محمود - الاسلام عقيدة وشرعية ص ص ٨ - ٩ . دار الشروق - القاهرة - ط (١٣)

١٩٨٥م .

^(٣٦٠) عيسى ، عبدالجليل - مالايجوز فيه الخلاف بين المسلمين ص ص ٦٥-٧١ . دار القلم - القاهرة .

كفرا ونفاقا وأجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله" (٢٦٥) و"قالت الاعراب آمنة قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم". (٢٧٣) فالبيئة القاسية التي عاشوا فيها جعلت من الصعب أن يكون الإسلام طبيعة ثابتة لهم . لكنهم شكلوا الجيوش التي فتحت أمبراطورتي فارس والروم فكان لهم تأثير في اتخاذ الأمة للقرارات ، كان هذا التأثير مسئولاً بصفة أساسية عن تحويل سياسة الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة إلى سلطة الأمويين المطلقة.

لقد تحدث قليل من المؤرخين الجراء عن هذا التدهور السياسي ، ولكنهم سكتوا عن أسبابه مفترضين أن الجيل الأول ما كان ليخطئ ، أليست الفاعلية الفلسفية هي في صميمها حفر تحت أرض الواقع الفكري ، لعلنا نصل إلى الجذور الدفينة ، التي عنها انبثق ذلك الواقع. (٣٦١) ان أولئك المؤرخين الذين لاحظوا هذا التحول السياسي تحدثوا عنه كما لو كان ظاهرة نشأت من تلقاء نفسها ، ولم يخطر لهم على بال أن التحول السياسي كان مؤشرا لتحول أوسع وأكثر دلالة. (٣٦٢)

٣- يروى أن الحسن البصري قال "أفسد أمر هذه الأمة اثنان : عمرو بن العاص يوم أشار على معاوية برفع المصاحف ، والمغيرة بن شعبة حين أشار على معاوية بالبيعة ليزيد ، ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة". (٣٦٣)

(٢٦٥) سورة التوبة آية ٩٧ .

(٢٧٣) الحشرات آية ١٤ .

(٣٦١) محمود ، زكي نجيب - تجديد الفكر العربي ص ٢٦٨ دار الشروق - القاهرة ط خامسة ١٩٧٨م .

(٣٦٢) نصيف ، عبدالله عمر الفاروقي ، اسماعيل راجي

- العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الاسلامية

- ترجمة عبدالحميد الخريبي ص ص ١٥١-١٥٢

الناشر جامعة الملك عبدالعزيز وشركة عكاظ بجدة ط أولى ١٩٨٤

(٣٦٣) السيوطي - تاريخ الخلفاء ص ٧٩ .

ان معاوية بن أبي سفيان كان يمثل "الطلقاء" و "الأعراب" في مقابل المهاجرين والأنصار ، وكان يمثل بني أمية بكل تراكماتهم ، في مقابل بني هاشم أهل بيت الرسول صلى الله عليه وسلم القائل : "ليس منا من دعا إلى عصبية ، وليس منا من قاتل على عصبية ، وليس منا من مات على عصبية" (٢٧٣) - كان معاوية يمثل العصبية القبلية في مقابل سماحة الدعوة الاسلامية . وهاهو ابن خلدون - صاحب نظرية العصبية في الحكم - يرر موقف معاوية بقوله : "لم يكن لمعاوية أن يدفع عن نفسه وقومه ، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها واستشعرته بنو أمية ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من اتباعهم فاعصصوبوا عليه واستماتوا دونه ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة" (٣٦٤) ونختلف مع ابن خلدون في مسألة العصبية لما أفرزته حين اعتر الأمويون بعروبتهم اعتزازا أدى بهم إلى تفرقه صريحه بين نوعين من المسلمين : فمسلمون ينتمون إلى العرب ومسلمون آخرون من غير العرب أطلق عليهم اسم "الموالي" (٣٦٥) أما عن قوله صلى الله عليه وسلم : "مابعث الله نبيا إلا في منعة من قومه" (٢٨٣) فقد جاءت المنعة من عمه أبي طالب وعمه حمزه وبعض العشيرة لكن العشيرة أو القوم لاتشكل عصبية ، وإنما العصبية تكون من القبيلة ، ولقبيلة قريش مواقفها العدائية المعروفة من الرسالة.

٤- هناك أيضا الاسقاط الذي يصعب انكاره ويقوم به القارئ أو الشارح لنصوص الشرع ، فنراه يسقط أفكاره وآراءه الخاصة على ما يقرأ أو يشرح ، ويتتقي من بين النصوص ما يؤيد وجهة نظره . وما يلائم أغراضه ويغض الطرف عما يتعارض مع مصالحه ، ويظل يؤكد لنفسه وللآخرين أنه لا يستوحى إلا الكتاب والسنة.

(٢٧٣) أخرجه مسلم والنسائي وأبو داود .

(٣٦٤) ابن خلدون - المقدمة ص ٢٠٥ .

(٣٦٥) محمود ، زكي نجيب - تحديد الفكر العربي - مرجع سابق ص ١٤٥ .

(٢٨٣) أخرجه الامام أحمد - في كتاب المعجم المفهرس لألفاظ الحديث تحت كلمة (منع)

٥- ويمكن أن يأتي عن طريق الغلو في العاطفة القلبية وقد ذكرها الشيخ زاهد الكوثري بقوله : لم تكن نشأة الخوارج نتيجة شبه علميه بل كانت من عاطفة سياسية جامحة ، ونشأة فرق الشيعة وفعل هؤلاء تستند على عاطفة كتلك العاطفة. (٣٦٦)

٦- ومن الغرور الذي يستولي على الخلق فيجعلهم شغوفين بآرائهم وجودة عقولهم - فيما يقول الغزالي في الرد على الباطنية - وتعجبه من عدم ادراك المرء المماثلة بين حالتيه ، فيعتقد الشيء مدة ويحكم بأنه الحق الذي يوجبه العقل الصادق ، ثم يخطر له خاطر فيعتقد نقيضه ويزعم أنه الان تنبه للحق ، وما كان يعتقد من قبل فخيال انخدع به ، ويرى نفسه على اعتقاد قاطع في الحالة الثانية يساوي اعتقاده السابق" (٣٦٧) .

٧- يحاول الانسان عادة إذا اخطأ أو خانه التوفيق أن يرد خطئه واحفاه إلى أسباب وظروف خارجه عنه ، ولا يبالى أن يكون في ذلك ما ينتقص إرادته أو يعدو على حريته ، أما ان وفق وأصاب ، فالصواب صنع إرادته ويوم أن حلت المحن ، وحارب المسلمون بعضهم بعضا ، وبدأ الناس يتساءلون عن الكبائر والصغائر ، ويحكمون على مرتكبها بأنه مؤمن أو كافر أو في منزلة بين المنزلتين ، يوم أن ظهر ذلك كله أصبح للبحث في القدر محل ، وغرست بذور الجبرية والقدرية . وكان لا بد للسياسة أن تسهم في شيء من ذلك ، ويظهر أن بني أمية كانوا يكرهون بوجه عام القول بحرية الارادة لاعتبارات دينية وسياسية ، لأن القول بالجبر يخدم سياستهم ، فهم يقولون إنهم جاءوا بقضاء الله وقدره ، وإذا ن يجب على المسلمين طاعتهم والخضوع لهم . ولعمر بن عبدالعزيز ، وهو من

(٣٦٦) الاسفرائيني - التبصير في الدين - مرجع سابق - المقدمة ص ٣ .

(٣٦٧) الغزالي ، أبو حامد - فضائح الباطنية ص ٧٨ حققه عبدالرحمن بدوي وزارة الثقافة والارشاد القومي - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٤ .

نعرف في تقواه وورعه واستمساكه بما كان عليه الصدر الأول ، مواقف مشهورة ضد القائلين بحرية الارادة . وفي جو الأخذ والرد بين الفريقين جهد المتخاصمون في ادغام وجهة نظرهم بشئى الصحيح ، وحاول كل أن يجد في الكتاب والسنة ، ماينتصر له ، ولو بأضعف الروايات ، وربما دفعت الخصومة وسوء النية إلى شيء من الوضع والتلفيق.^(٣٦٨)

٨- ويلخص لنا حجة الاسلام الإمام الغزالي مسببات الخلاف المذموم في تصنيفه للمائلين عن اعتدال الحال واستقامة الرأي ثمانية أصناف:

الأول : طائفة ضعفت عقولهم وقلت أبصارهم لبلاهم وبلادتهم ، مثل السواد وأفجاج العرب والأكراد وجفاة الأعاجم وسفهاء الأحداث.

الثاني : طائفة انقطعت الدولة عن أسلافهم بدولة الاسلام ، كأبناء الأكاسرة والدهاقين. وأولاد المحسوس المستطيلين - فهؤلاء موتورون قد استكن الحقد في صدورهم ، متشوقين إلى درك ثأرهم.

الثالث : طائفة لهم همم طامحة إلى العلياء متطلعة إلى التسلط والاستيلاء ، إذا وعدوا بنيل أمانهم سارعوا إلى قبول ما يظنونه محققا مآربهم.

الرابع : طائفة جبلوا على حب التميز عن العامة والتخصص عنهم ترفعا عن مشابهتهم وتشرفا بالتحيز إلى فئة خاصة تزعم أنها مطلعة على الحقائق.

الخامس : طائفة سلكوا طرق النظر ولم يستكملوا فيه رتبة الاستقلال.

السادس : طائفة اتفق نشوؤهم بين الشيعة والروافض ، واعقدوا التدين بسبب الصحابة رضي الله عنهم.

^(٣٦٨) مذكور ، ابراهيم - في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ص ص ٩٢-٩٣ الجزء الثاني - دار المعارف - القاهرة : ١٩٨٣م.

انظر أيضا : عبدالحليم محمود - التفكير الفلسفي في الاسلام - مرجع سابق - ص ص ١٥٤ - ١٥٥

السابع : طائفة من ملحدة الفلاسفة والثنوية والمتحيرة في الدين اعتقدوا أن الشرائع نواميس مؤلفة.

الثامن : طائفة استولت عليهم الشهوات فاستدرجتهم متابعة اللذات واشتد عليهم وعيد الشرع وثقلت عليهم تكاليفه. (٣٦٩)

نتائج الخلاف

سبق القول أن من الخلاف ماهو محمود وماهو مذموم ، وخلصنا إلى أن الخلاف المحمود هو المطلوب على صعيد الفكر الاسلامي ، إذ ليس الاختلاف والفرقة شرا خالصا بل فيه من الخير ما يمنع من اليأس في صلاح بعضهم كما يقول ابن تيمية : " مامن فرقة إلا وفيها خلق ليسوا كفارا بل مؤمنين فيهم ضلال وذنب ". (٣٧٠)

بل قد يكون الاختلاف لازما وذلك : " إذا كان معه طاعة مثل أن يكون الناس نوعين نوع يطيع الله ورسوله ونوع يعصيه ، فإنه يجب أن يكون مع المطيعين وان كان في ذلك فرقة ". (٣٧١)

أذن ففي الاسلام متسع للحرية الفكرية العاقلة والمعاناة التي تصاحب الاجتهاد عند الاختلاف ، وما يتمخض عن هذا الاجتهاد من نتائج تناسب حياة الناس في عصورهم المختلفة وأيامهم المتباينة ، ونجد في القرآن ذكرا للاختلاف في الرأي كأمر واقع غير مستبعد الحدوث ، فلم يصور القرآن مجتمع المؤمنين في صورة تبعد عن الواقع الفطري البشري . وكأنهم لا يمكن أن يختلفوا أو يتنازعوا ، فهو عندما يأمرهم بطاعة الله ورسوله يذكر امكانية التنازع بينهم : " أطيعوا الله وأطيعوا الرسول

(٣٦٩) الغزالي ، أبو حامد - فضائح الباطنية ص ٣٣ - ٣٦ مرجع سابق .

(٣٧٠) ابن تيمية - منهاج السنة - مرجع سابق - جزء ٣ ص ٦٠ .

(٣٧١) المرجع السابق جزء ٤ ص ٢٣٥ .

وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول^(٢٨ج). " فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم " .^(٢٩ج)

وإن كان هذا الاختلاف مقصورا في أمور الدين فهو من باب أولى أكثر قبولا واحتمالا في أمور الدنيا . وقد أبان القرآن الحكمة من ذلك في هذه الآيات: " ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض " .^(٣٠ج) " ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ، ولا يزالون مختلفين ، إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم " .^(٣١ج) " لكل جعلنا منكم شرعه ومنهاجا ، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ، ولكن ليلوكم فيما آتاكم ، فاستبقوا الخيرات ، إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون " .^(٣٢ج)

ويكاد يجمع علماء الأصول على أن القرآن في شئون الحكم قد جاء بمبادئ عامة من أجل أن يكون في عموميتها متسعا للعديد من الصور والأساليب والأشكال المختلفة التي تجعل تطبيقها مرنا ومتفقا مع تغير ظروف المكان والزمان ولم ينص القرآن على نظام معين من أنظمة الحكم.^(٣٧ج)

الأسلوب القرآني في حل الخلاف المحمود :

يعتمد الأسلوب القرآني في حل الخلاف المحمود على طبيعة الموضوع المشار حوله الخلاف ، فإن كان يتعلق بأمر من أمور الدين ، فلا بد من الاحتكام إلى الله

(٢٨ج) النساء ٥٩ .

(٢٩ج) النساء ٦٥ .

(٣٠ج) البقرة ٢٥١ .

(٣١ج) هود ١١٨-١١٩ .

(٣٢ج) المائدة ٤٨ .

(٣٧ج) متولي ، عبدالحميد - مبادئ نظام الحكم في الاسلام ص ص ٦٥٦-٦٥٧

دار المعارف القاهرة ط أولى ١٩٦٦ .

وانظر أيضا محمود شلتوت - الاسلام عقيدة وشرعية - مرجع سابق - ص ٤١٧

عبد الوهاب خلاف - السياسة الشرعية ص ٢٠ وما بعدها .

دار الأنصار - القاهرة ١٩٧٧ .

والرسول وذلك بالرجوع إلى كتاب الله وسنة الرسول ، لكن كيف يتم استخلاص
الحل من الكتاب والسنة ؟ وهل يمكن لأي فرد أن يقوم بذلك ؟ لاجدال في أن
المنوط بمثل هذا الأمر هو الانسان المسلم العارف بكتاب الله وسنة الرسول مصداقا
لقوله تعالى : " ولوردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه
منهم " (٢٣٣) وهم الذين يستخرجون الرأي الصحيح بالنظر في الأدلة واستنباط الحكم
الشرعي من الدلائل: (٢٣٢)

أما إذا كان الخلاف يتعلق بأمر من أمور الدنيا فالحل في المشورة ، لقوله تعالى :
" وأمرهم شورى بينهم " . (٢٤٢)

ونجد عددا من المبادئ يزود بها القرآن مجتمع المؤمنين توضح أسلوب إدارة
الخلاف مثل الحسنى في الدعوة ، والمجادلة بالتي هي أحسن ، وعدم الاكراه ،
والعمل بحرية الرأي حيث يؤكد القرآن في أكثر من موضع على احترام كرامة الانسان
واحترام أمانة العقل التي وهبها الله له.

ويمكن القول ان اختلاف الرأي قد أوجد في المسلمين فرقا تيمسك كلها
بكتاب الله وتجتهد في تفسيره وتأويله وتتأسى بسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وتجتهد في تفسيرها وتأويلها .

لقد كان ابن تيمية حريصا على التأكيد بأن مناقشه المخالفين لا تعني اخراجهم
من حظيرة الإيمان ، ويقول صراحة " والذي نختاره الا نكفر أحدا من أهل القبلة " ،
وهذا الاختيار هو ما كان عليه أعلام الأئمة ، فأبو الحسن الأشعري يقول : " اختلف
المسلمون - بعد نبينهم - في أشياء ، ضل فيها بعضهم بعضا ، وتبرأ بعضهم من
بعض ، فصاروا فرقا متباينين ، الا أن الاسلام يجمعهم " . ويقول الشافعي : " لا أرد

(٢٣٣) النساء ٣٨ .

(٢٣٢) مجمع اللغة العربية - معجم الفاظ القرآن الكريم دار الشروق - القاهرة ١٩٨٦

(٢٤٢) سورة الشورى ٣٨ .

شهادة أهل الأهواء ، إلا الخطايه ، فإنهم يعتقدون حل الكذب " وأبو حنيفة مأثور عنه أنه " لم يكفر أحدا من أهل القبلة" (٣٧٤) . لكن الغزالي يضع للأمر ضوابطه بعد ثورته السنية ، ففرق بين وسائل المعرفة ، فالحواس مصدر من مصادر المعرفة ولكن في موارد دون موارد ولو اعتمدنا على الحواس وحدها في جميع الموارد ، لوجب أن ترفض كل فكرة لا يدرك واقعها بأحد الحواس ، والعقل مصدر للمعرفة ، ولكن في موارد دون موارد أيضا ، ولو اتخذناه مصدرا وحيدا في كل مورد لأهملنا وأنكرنا كثيرا من حقائق الوحي والدين. (٣٧٥) ويعتبر الغزالي أول من ربط بين الشرع والعقل ربطا فلسفيا منهجيا دقيقا ، وما فصله الغزالي في القرن الثاني عشر الميلادي في تربية العقل وتأديبه وتهذيبه بالشرع ، هو ما فلسفه "أسينوزا" في القرن السابع عشر في فلسفته . ويوثق الغزالي هذا الربط بين العقل والشرع تطبيقا للمنهج الاسلامي ، فيقول أن العين - العقل ، لا ترى الأشياء إلا في ضوء الشمس - الشرع . وقد اعتمد الغزالي على موازين المعرفة اليقينية من القرآن الكريم "القسطاس المستقيم" ويستخدم هذه الموازين في الأمور الدينية والدنيوية "لقد أرسلنا رسلنا وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط" (٣٥٣) (٣٧٦)

أما الضابط الثاني الذي وضعه الغزالي - بعد ثورته السنية - فهو إجماع العوام عن علم الكلام ، فعلى العامي أن يتمسك بظاهر الكتاب والسنة دون تأويل ، وفي حكم العوام عند الغزالي : الأديب ، والنحوي ، والمحدث ، والمفسر ، والفقيه ،

(٣٧٤) ابن تيمية - درء تعارض العقل والنقل ص ٨ - ٩ إعداد ودراسة محمد السيد الجليد - اشراف وتصدير عبدالصبور شاهين .

(٣٧٥) الغزالي - النقد من الضلال ج ٦ ص ١٢ . احياء علوم الدين ج ٣ ص ٢٢ .

(٣٥٣) الحديد آيه ٢٥ .

(٣٧٦) محمود ، عبدالقادر - الفكر الاسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث ص ص ٢٧١-٢٧٣
الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ثانية ١٩٨٦ .

أنظر أيضا يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثه ص ص ١٠٥-١٠٦ .

والمتكلم ، وكل من لم يتجرد لتعلم السباحة في بحار المعرفة . وينتهي الغزالي إلى أن أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل انسان وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ، ويستضر به الأكثرون . وبعد أن يدرس الغزالي علم الكلام فيصفه بقوله: "صادفت علما وافيا بمقصوده ، غير واف بمقصودي " ومقصود علم الكلام لدى الغزالي هو حفظ العقيدة على انسان نشأ مسلما ، وأخذ عقيدته من الكتاب والسنة ، من الشكوك التي تثار حولها والطعون التي توجه إليها . أما أن يخلق علم الكلام عقيدة الاسلام في إنسان نشأ خاليا عنها ، غير مؤمن بها ، فهذا مالم يحاوله علم الكلام . كما ثار الغزالي على مناهج الفلاسفة والباطنية وآثارهما المنحرفة المنفصلة عن الاسلام ، واستخدام ملكته في حسن الفهم للمسائل المجردة أو المفارقة ، وفي القدرة على تجريد الذهن من قيود المألوف ، وفي اثبات القرابة بين السليقة الصوفية والسليقة الفلسفية. (٣٧٧)

والضابط الثالث هو ردة على مناهج الباطنية مستخدما أسلوبه في الغوص والتحقيق والتعميق إلى أقصى الغايات ، وميزانه الذي يعرف الحق بالقسطاس المستقيم .

والضابط الرابع تأكيده ، أنه لايجوز للعقل ، لأي عقل ، أن ينكر وجود المعرفة الحدسية ، في الوقت الذي يرى العودة إلى العقل أمرا لازما . وهذا يؤكد أن الغزالي يرى بأن للتصوف حدوده ، كما أن للعقل حدوده أيضا. (٣٧٨)

ويرى المؤلف أن آفة الفكر الاسلامي تقع في النتائج التي ترتبت على الخلاف المذموم الذي سبق أن ذكرنا وحددنا بواعثه ودوافعه ، فقد صحب الأحداث السياسية التي أدت إلى قيام النظام الأموي ، انفصال قيادة الدولة عن فكر المدينة المنورة ورؤيتها ، وعندما تمسك أهل المدينة بوجهة نظرهم وعارضوا المؤسسة الاسلامية

(٣٧٧) المرجع السابق - ص ص ٢٧٤-٢٧٦.

(٣٧٨) المرجع السابق - ص ص ٢٨٤-٢٩٥.

الجديدة في دمشق ، رغم أن معاوية كان قرشيا ، فقادهم هذا التمسك إلى ثورة الحسين وابن الزبير ومحمد النفس الزكية ، وزيد بن علي ، وكلها أجمدت بوحشيه ، بل وتم عزل كبار المفكرين المسلمين في القرن الأول والذين مالوا إلى الخلافة الراشدة عن قيادة الدولة فتعاطفوا مع المعارضه ، فقد مات الامام أبوحنيفه في السجن ، وضرب الامام مالك علنا ، وأرغم الامام الشافعي على الهرب ، وعذب الامام أحمد في سجنه . ان ماتضمنه هذا الانفصال هو أن الفكر عزل نفسه عن العمل فتأثر التاريخ الاسلامي كله بهذا الانفصال.

وهناك خلافات مذمومة كثيرة بين المتعصبين من أصحاب المذاهب والفرق الاسلامية المختلفة تدعو للدهشة والأسى والأسف ولا مجال لذكرها هنا.

ماهية السنة:

ويبقى أماما أن نجيب على السؤال الذي طرحناه في هذا الكتاب : ماهي السنة؟ بأن نوضح نهج الرسول عليه الصلاة والسلام أو سننه التي تمسكت بها كل هذه الفرق على اختلافها ، فلئن كان القرآن الكريم هو وحي الله لفظا ومعنى ، فإن السنة المطهرة هي وحي الله معنى ، أما اللفظ فمن عند الرسول عليه الصلاة والسلام.^(٣٧٩) لقوله تعالى : " وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى "^(٣٦٣) فالسنة لغة هي الطريقة ، واصطلاحا ماصدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من قول ، أو فعل ، أو تقرير.^(٣٨٠)

فالسنن القولية : هي أحاديثه التي قالها في مختلف الأغراض والمناسبات مثل قوله صلى الله عليه وسلم : " لا ضرار ولا ضرار "^(٢٩٣) . فكل حديث يقول فيه الصحابي :

^(٣٧٩) جريشه ، على - مصادر الشريعة الاسلامية ص ١١٦ .

^(٣٦٣) النجم ٣ - ٤ .

^(٣٨٠) خلاف ، عبد الوهاب - علم أصول الفقه ص ٣٦ . مكتبة الدعوة الاسلامية - الطبعة الثامنة لدار القلم

بالقاهرة .

^(٢٩٣) رواه أحمد في المسند - الطبعة الثانية ج ٥ ص ٣٢٧ وابن ماجه ج ٣ ص ٧٨٤ رقم ٢٣٤٠ .

سمعت رسول الله ، أو حدثنا رسول الله ، أو قال رسول الله ونحو ذلك فهو داخل في القول مثل الحديث الذي رواه عمر بن الخطاب في النية قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : " إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه " (٣٠٢). والسنن الفعلية : هي أفعاله صلى الله عليه وسلم مثل أدائه الصلوات الخمس بهيئاتها وأركانها وأدائه مناسك الحج... ، فكل حديث يبين فيه الصحابي فعلا من أفعال النبي ، نحو قيامه وجلسه وركوبه ونومه وغير ذلك من الأمور التي يفعلها بحضرة صحابته داخل في الفعل الصادر عنه.

أما السنن التقريرية : هي ما أقره الرسول مما صدر عن بعض أصحابه من أقوال وأفعال بسكوته وعدم انكاره ، أو بموافقته وإظهار استحسانه (٣٨١) .

هذا هو معنى السنن عند علماء الأصول وهي بهذا المعنى المصدر الثاني من المصادر التشريعية يستنبطون منها كما يستنبطون من المصدر الأول وهو القرآن ، ومنزلتها بالنسبة إلى القرآن يوضحها الإمام الشافعي بقوله : " وسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم مع كتاب الله وجهان :

أحدهما : نص كتاب ، فاتبعه رسول الله كما أنزل.

والآخر : جملة ، بين رسول الله فيها عن الله معنى ما آراه بالجملة ، وأوضح كيف فرضها ، عاما أو خاصا ، وكيف أراد أن يأتي به العباد ، وكلاهما اتبع فيه كتاب الله. (٣٨٢)

وكما أخذت كلمة (سنة) عند الأصوليين هذا المعنى ، أخذت عند الفقهاء ، معنى آخر ، وهو الصفة الشرعية للفعل المطلوب طلبا غير جازم ، بحيث يثاب المرء

(٣٠٢) متفق عليه واللفظ للبخاري ٢/١ .

(٣٨١) خلاف ، عبد الوهاب - علم أصول الفقه - مرجع سابق ص ٣٦ .

(٣٨٢) محمود ، عبد الحليم - السنة في مكانتها وتاريخها ص ٢٦ . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦ .

على فعله ، ولا يعاقب على تركه . والفرق بين اصطلاح الأصوليين واصطلاح الفقهاء ، أنها عند الأصوليين : اسم لدليل من أدلة الأحكام ، فيقال : هذا الحكم ثبت بالسنة أي لا بالقرآن ، أما عند الفقهاء فهي : حكم شرعي يثبت للفعل بهذا الدليل ، فيقال : هذا الفعل سنة ، أو حكمه السنية ، أي ليس فرضا ولا واجبا فهي على هذا حكم من الأحكام ، لا دليل من الأدلة.

أما معناها في صدر الاسلام ، بعد أن اقتبست من القرآن واللغة واستعملت في معنى أخص من المعنى اللغوي ، فهي الصورة العملية التي بها طبق النبي وأصحابه أوامر القرآن ، على حسب ماتبين لهم من دلالة القرآن ومقاصده ، وقد وردت مقترنه بالكتاب في وصايا الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله : " تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدي ما تمسكنم بهما ، كتاب الله وسنة رسوله " (٣١٢) *

ويرجع الدكتور عبدالحليم محمود السبب في عدم تدوين السنة في العهد المكي إلى خشية الرسول عليه الصلاة والسلام من أن يضيف بعض الناس شيئا من كلامه إلى القرآن ويخلطوه به ، نعم إن معالم الأسلوب القرآني واضحة ، وكلام الله سبحانه ، أينما كان متميز بصفات تجعله يسمو بمعزل عن غيره ، لكن لابد من إيجاد الفرصة الكافية لاستقرار هذه المعالم في النفوس . من أجل ذلك نهى الرسول عليه الصلاة والسلام عن كتابة حديثه : " لا تكتبوا عني ، ومن كتب غير القرآن فليمححه ، وحدثوا عني ولا حرج ، ومن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار " (٣٢٢) .

(٣١٢) سنن أبي داود - ابن ماجه - الموطأ للإمام مالك. المسند للإمام أحمد بن حنبل.

* يحاول المؤلف - قدر طاقته - البعد عن الأحاديث التي يرى أن فيها نوعا من الصعوبة أو الضعف أو التحامل على فريق أو الانتصار لفريق أو تكريس الفرقه أو غير ذلك من الأمور التي يمكن أن تقود إلى الخلاف المذموم متحريا في ذلك كتب الحديث وآراء علماء الحديث وكبار المفكرين السابقين واللاحقين وما يستقر في وجدان المؤلف، خاصة وأن قضية إعادة قراءة السنة قد طرحت .

(٣٢٢) صحيح مسلم والإمام أحمد وسنن الدارمي .

والسبب - فيما يراه الدكتور عبدالحليم محمود - أن الآيات المكية قد تناولت موضوعات غيبية ، والموضوعات الغيبية دقيقة وغاية في الدقة ، فإذا ما نقل عنه هؤلاء شفهيًا - وهم حديثو عهد بالاسلام وقريبو عهد بالجاهلية الوثنية- هل سيحسنون التعبير .

أما في فترة العهد المدني فقد تغير الوضع فيها هو ذا الاسلام ينتشر انتشارا سريعا وواسعا وقد بدأ الوحي ينزل بالتشريع في جميع ألوانه : تشريع دولي وتشريع جنائي وتشريع مدني وتشريع للعبادة ، وتشريع للأحوال الشخصية ، وكان لابد من أن يستفيض الرسول عليه الصلاة والسلام في البيان والشرح والتفسير ، وكان المسلمون قد ألفوا الجو الاسلامي وألفوا الأسلوب القرآني . ومن أجل ذلك أباح الرسول صلى الله عليه وسلم كتابه الحديث بعد أن كان قد نهى عنها. (٣٨٣)

فإذا كان القرآن لم ينقل منه شيء بالمعنى ، ومنع ذلك فيه منعًا باتًا، فإن السنة قد أبيح فيها ذلك ونقل كثير منها بالمعنى* ولا يخفى تفاوت الناس في فهم المعنى وأسلوب التعبير والنقل ، ومن هنا اتسع نطاق الخلاف في دائرة السنة أكثر منه في دائرة القرآن ، فإن الخلاف فيها تناولها من جهة الثبوت ومن جهة الدلالة ، ومن جهة المعارض لها منها أو من غيرها. (٣٨٤)

ويبقى لنا مع "السنة" مكانتها من التشريع بوصفها المصدر الثاني بعد القرآن ، وبدون أن نقف عند أمور معروفة تتناول المدسوس والموضوع والمنسوب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم من أحاديث ، بل نجعل وقفنا أمام الصحيح المفروغ من صحته - قدر الاستطاعة - من أحاديث الرسول ونتساءل : هل يمكن أن يعتبر تشريعًا ملزمًا للمسلمين في كل زمان ومكان ؟ ونجد الإجابة على هذا السؤال عند المفكر الشيخ

(٣٨٣) محمود ، عبدالحليم - السنة في مكانتها وفي تاريخها - مرجع سابق - ص ٣٤ - ٤٠ .

لما نلاحظه من اختلاف الروايات في الحديث الواحد (المؤلف)

(٣٨٤) شلتوت ، محمود - الاسلام عقيدة وشرعية - مرجع سابق - ص ٤٩٨ - ٤٩٩ .

محمود شلتوت بقوله لنا أن السنة (تشريع وغير تشريع) ، فالتى لاتعتبر تشريعا ولا تلزم المسلمين تلك التى تعتبر سلوكا شخصيا للرسول صلى الله عليه وسلم ، أو آراء بنييت على اجتهادات وتجارب خاصة ، فما يتعلق بالحاجة البشرية كالأكل والشرب والنوم والمشى والتزاور ، والمصالحة بين شخصين بالطرق العرفية ، والشفاعة ، والمساومة فى البيع والشراء . وما يتعلق بالتجارب كالأذى الذى ورد فى شئون الزراعة والطب ، أو العادة كمسألة الزنى . وما يتعلق بالتصرف الإنسانى ازاء المواقف والظروف الخاصة كتوزيع الجيوش وأسلوب الحرب وما إلى ذلك مما يعتمد على وحي الظروف والدرية الخاصة . فكل تلك الأمور ليست شرعا ، وإنما هي من الشئون البشرية لايعتبر مسلك الرسول صلى الله عليه وسلم فيها تشريعا ولا مصدرا للتشريع .

أما ما يعد - من السنة - تشريعا فمنه العام :

وهو ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم على وجه التبليغ باعتباره مبلغا ورسولا ، كأن يبين مجملا فى الكتاب ، أو يخصص عاما ، أو يقيد مطلقا ، أو يبين شأنا فى العبادات ، أو الحلال والحرام ، أو العقائد والأخلاق. ويعتبر هذا تشريعا ثابتا ملزما لكافة المسلمين متى علموا به.

أما التشريع الخاص الذى لا يجوز الاقدام عليه إلا بإذن الحاكم وليس لأحد أن يفعل شيء منه من تلقاء نفسه بحجة أن النبي فعله أو طلبه ، فهو ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم بوصفه إماما لجماعة المسلمين (حاكم أو رئيس دولة) ، مثل بعث الجيوش (اتخاذ قرار الحرب) وصرف أموال بيت المال فى جهاتها ، وجمعها من محالها ، وتولية القضاة والولاة وعقد المعاهدات وغير ذلك من شئون الحكم.

أما ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم لا باعتباره مبلغا ، ولا باعتباره إماما للمسلمين ، ولكنه صدر عنه باعتباره قاضيا يفصل فى الدعوى بين المسلمين ، فذلك أيضا كسابقه يعد تشريعا خاصا فليس لأحد أن يستند إلى حكم قضى به الرسول لينال حقا له دون الرجوع إلى سلطة أو قضاء.

وينبئنا الشيخ محمود شلتوت إلي أن اضطراب الاحكام واختلاط الجهات عندما يؤخذ ماصدر على وجه الحكم (الإمامة) أو القضاء على أنه تشريع عام . ومن هنا فمن المفيد جدا معرفة الجهة التي صدر عنها التصرف فكثيرا ما يخطئ فيما ينقل عنه صلى الله عليه وسلم . ولا ينظر فيه إلا من جهة أن الرسول فعله أو قاله أو أقره حتى ولو كان بصفة البشريه أو بصفة العادة والتجارب .

وقد يشتبه الأمر على الناظر في معرفة الجهة التي صدر عنها الفعل ، فيقع خلاف بين العلماء في صفة التشريع ، تبعاً لخلافهم في الجهة التي صدر عنها التشريع. (٣٨٥)

وما من شك في أن تحقيق السنة وتعيينها قد حدثت فيه اختلافات كثيرة ، وقد تحدث في العصور المقبلة أيضاً. (٣٨٦) اذن فالسنة مازالت تقرأ ، وستظل تقرأ . وهذا ما يؤكد المودودي بقوله : " ان المسلمين مستمرون في القيام بمحاولات متابعة متصله لتوضيح ماهي السنة الثابتة " . (٣٨٧)

لقد اتسع نطاق الرأي الفردي أو الطائفي ، بعد عهد الخلفيتين ، وبخاصة بعد أن وقعت الفتنة الكبرى بمقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان ، التي جعلت من المسلمين طوائف عادية بعضهم بعضاً ، وحكموا نزعاتهم في مبادئ الرأي والنظر. (٣٨٨)

ونجد تأكيداً لما أوضحناه حول "السنة" عند ابن خلدون في قوله : " فالسنة مختلفة الطرق في الثبوت وتعارض في الأكثر أحكامها ، فحتاج إلى الترجيح ، وهو يختلف أيضاً فالأدلة غير النصوص مختلف فيها وأيضاً فالوقائع المتحددة لا توفي بها

(٣٨٥) شلتوت ، محمود - الاسلام عقيدة وشريعة - مرجع سابق - ص ص ٤٩٩-٥٠١ .

(٣٨٦) المودودي ، أبوعلی - الحكومة الاسلامية ص ٣٧ . لمختار الاسلامي للطبع والنشر ط ثانيه ١٩٨٠ .

(٣٨٧) المرجع السابق ص ١٣٧ .

(٣٨٨) شلتوت - الاسلام عقيدة وشريعة - مرجع سابق - ص ٥٤٤ .

النصوص ومآكان منها غير ظاهر في النصوص فيحمل على المنصوص لمشابهة بينهما وهذه كلها إشارات للخلاف ضرورية الوقوع ومن هنا وقع الخلاف بين السلف والأئمة من بعدهم ثم ان الصحابة كلهم لم يكونوا أهل فتيا ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم ، وإنما كان ذلك مختصا بالحاملين للقرآن العارفين بناسخه ومنسوخه....» (٣٨٩)

ويرى المؤلف أن " السنة " التي بين أيدي المسلمين الآن بمختلف مشاربهم ومذاهبهم وفرقهم وأحزابهم وطوائفهم في حاجة إلى وقفة جادة ، منزهة عن الهوى - وإلى قراءة منصفة جديدة متحررة من قيود الجمود التي رانت فدامت واستكانت وحن وقت تحطيمها ، وإلى دراسة واعية فاهمه تخاطب العقل والحس الصادق ولاتنزلق مزالق العاطفة المؤدية للعصبية التي أدت إلى الوضع والدس، حتى نصل إلى " السنة " في (نقائنها) وليس في (ثباتها) كما يطلب المودودي ، لأن نقاء السنة بوصفها المصدر الثاني للتشريع ، يجعلها مع المصدر الأول - القرآن - صالحان لكل زمان ومكان ، ويصبح الاختلاف فيهما أو حولهما رحمة ، لانقمه كما نرى الآن. (٣٩٠)

من هم أهل السنة ؟

تناولنا " السنة " وقراءاتها السابقة واللاحقة والدعوة إلى قراءتها جديدة . فماذا عن أهل " السنة " ؟ ومن هم أهل " السنة " ؟ خاصة بعد أن لاحظنا أن معظم الفرق والأحزاب تتمسك بالسنة بل أن كل مسلم يتمسك بالكتاب والسنة ، والأخص الأعجب أن سواد أهل السنة لا يعلمون أنهم كذلك !! وسواد أهل الفرق ، لا يعلمون أسباب الفرقة والتفريق !! ولماذا؟ لأن الأمر يتعلق بالسياسة ، والسياسة في الفكر

(٣٨٩) ابن خلدون - المقدمة - مرجع سابق - ص ٤٤٦ .

(٣٩٠) يثلج صدر الباحث أن مايدعو إليه قد بات مطروحا من قبل بعض المفكرين المسلمين المعاصرين ونأمل أن يدخل حيز التنفيذ بأن ت عقد له المؤتمرات السنوية أسوة بمؤتمرات الفقه التي قدر للباحث حضور بعض جلساتها ولمس بنفسه آثار الخلاف بشقيه المحمود والمذموم على المناقشات .

الاسلامي تختلط بالأخلاق ، فضلا عن أن تعاليم الدين الاسلامي تجعل من الأخلاق أساسا لقواعد المعاملات والسياسات ، فإذا كان المراد من السياسة على وجه الإطلاق تلافي الخلل واصلاح مافسد ، فالأحرى والأجدر بالإنسان اصلاح مافسد فيه أو بسببه ، ومن ثم فليس بين سلوك الانسان في نفسه (أي الأخلاق) وبين سلوكه مع غيره (أي السياسة) خلاف . فالإنسان الفرد والإنسان السياسي ، يسيران جنباً إلى جنب.^(٣٩١) ويؤكد الشيخ شلتوت على ربط الدين بالسياسة بقوله:

"ويصعب أن نفرق في الاسلام بين مايمكن أن يسمى دينا فقط أو سياسة فقط ، فكل مايتعلق بالعقيدة والعبادة دين ، ويمكن أن يسمى سياسة الاسلام في التربية والخلق ، وكل مايتعلق بالمعاملات دين ، ويمكن أن يسمى سياسة الاسلام الاقتصادية والاجتماعية . وكل مايتعلق بالحكم وتدير مصالح المسلمين في دنياهم دين أيضا ، ويمكن أن يسمى نظام الاسلام في الحكم وإدارة الدولة . وهكذا يرتبط الدين بالدولة ارتباطا كبيرا في الاسلام.^(٣٩٢) لكن محاولتنا التعرف على أهل السنة ستقودنا حتما إلى بدايات هذا الفصل ، فلو أن المسلمين وفقوا وكان لهم في كل عصر جمعية تشريعية مؤلفة من خيرة أهل العلم بأصول الدين والبصر بأمور الدنيا وعهد إليهم أن يسايروا تطورات الناس والأزمان ويستنبطوا للوقائع المختلفة الأحكام التي تنفق ومصالح الناس ولا تخالف أصول الدين ، لما عمت فوضى الاجتهاد الفردي والاضطرار إلى سد باب الاجتهاد والوقوف عن مسطرة الزمن.^(٣٩٣)

^(٣٩١) D. M. Dunlop, Al-Farabi, Fusul Al Madani, Cambridge 1961, p.3-5.

عن كتاب الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا - محمد فريد حجاب ص ص ٣٣٩ - ٣٤٠ . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٢ .

^(٣٩٢) هناك معارضة من بعض المفكرين المسلمين والمستشرقين لمبدأ ارتباط الدولة بالدين وسناقش في

موضعه . انظر : محمود شلتوت - توجيهات الاسلام وفهمي هويدي - القرآن والسلطان ص ١٢٨

^(٣٩٣) خلاف ، عبد الوهاب - السياسة الشرعية - مرجع سابق - ص ٢٤ .

لكن الخلاف - كما أوضحنا - ضرب بجذريه الم محمود والمذموم في تربة الفكر الاسلامي ، منذ أن دب الخلاف بين العرب بعد وفاة الرسول ، ولم تخضع أكثر القبائل العربية لسلطان أبي بكر ، وارتدت عن الاسلام . وامتنع بعضها عن أداء الزكاة ، وبدأ أبو بكر اجتهاذه السياسي بحرب المرتدين ، وبدأت فكرة التشيع لبني هاشم - كما سبق القول - وحدث ما حدث بين علي ومعاوية ، وتحول الحكم إلى ملك عضوض ، وبدأ التفرق السياسي والديني ، لكن حتى ظهور الخوارج والشيعه ، وهما أقدم الفرق الاسلامية ، لم يكن لأهل السنة والجماعة اسما معينا يتميزون به ، حيث لم تكن هناك حاجة تدعوهم إلى ذلك . فعندما سئل الامام مالك عن تعريف أهل السنة أجاب : " الذين ليس لهم لقب يعرفون به ، لاجهمي ، ولارافضي ، ولاقديري " .^(٣٩٤)

وتطور مفهوم أهل السنة والجماعة بوصفهم "الأصل الذي إنشق عنه كل المخالفين"^(٣٩٥) وإن كان كل مخالف متمسك بأنه على الكتاب والسنة.

فنزعة الخروج - فيما يقول الدكتور عبدالرحمن بدوي - كانت كامنة في النفوس بسبب ماآل إلى أمر الخلافة على عهد عثمان ، وما انتهى إليه أمر الجماعة الاسلامية بعد مقتله من تفرق الأمة إلى فريقين متعارضين متحاربين من أجل الحكم ، وأحس بهذا نفر من غلاة المتشددين في الدين المتمسكين بالعقيدة الدينية ، فانتهزوا فرصة " التحكيم " وكشفوا عما كان يغلي في نفوسهم من ثورة على ماآلت إليه أوضاع الخلافة والحكم على عهد عثمان وفي خلافة على القصيرة.

^(٣٩٤) أبوزهرة ، محمد - مالك : حياته وعصره وآراؤه وفقه ص ١٨٠ . دار الفكر العربي - القاهرة

١٩٤٦ م .

^(٣٩٥) حلمي ، مصطفى - نظام الخلافة في الفكر الاسلامي ص ٢٨٩ .

وهم يتشددون في التمسك بعمود الدين ضد جميع التيارات والفرق والأحزاب التي تبدو لهم قد حادت عنه أو تأولت فيه ولذا كان مذهبهم (ضد) كل المذاهب الأخرى.^(٣٩٦)

وإذا تجاوزنا مسألة اتهام الخوارج بالسبأية أو غيرها من المؤثرات الخارجية لوجدنا أن نخبة من بين روادها كانوا من (القراء) ولعلمنا أن أولئك القراء - فيما يقول ابن خلدون - هم حفظة القرآن الذين تحولوا إلى فقهاء وعلماء وانقسم الفقه فيهم إلى طريقتين ، طريقة أهل الرأي والقياس وطريقة أهل الحديث ، وظهر الأول في العراق لقلة الرواة وظهر الثاني في المدينة لكثرة المحدثين ، ثم أنكر القياس طائفه من العلماء هم الظاهرية وجعلوا المدارك كلها منحصرة في النصوص والاجماع لكن مذهب أهل الظاهر واجه أفكار الجمهور ، وبقي مذهب أهل الرأي ومذهب أهل الحديث لتتفرغ عنهما المذاهب الفقهية الأربعة ، سد بعدها باب الاجتهاد لما زاد الاضطراب ، واستمر تقليد الأئمة الأربعة الذين يمثلون فقه أهل السنة^(٣٩٧) إذن فترة القراء التي انبتت فقه أهل السنة ، هي التي أنبتت أيضا الخوارج ، وعلى هذا الأساس يمكن النظر إلى الخوارج على أنهم أول انشقاق حقيقي عن جماعة المسلمين لأنهم أعلنوا أول حركة تستند إلى فكر نظري ونسق معين خاص تنحو به عن الغالبية فيزهم بذلك عن القاعدة التي انشقوا عنها.^(٣٩٨) لكن - يوليوس فلهوزن - يرى ان القراء لم يؤلفوا طبقة محددة . بل انهم كانوا غير واضحي المعالم ، كذلك لم يؤلفوا حزبا سياسيا ذا برنامج محدد ثابت ، فمنهم من كان في صف أهل الشام ومنهم من كان في صف أهل العراق ، كما أن فريقا من قراء العراق الذين انضم أغلبهم إلى علي وحاربوا في صفه - نقول أن فريقا يبلغ قرابه اربعمائه قد تخلفوا عن القتال وبقوا في أماكنهم امتثالا ،

^(٣٩٦) فلهوزن، يوليوس - الخوارج والشيعة - تصدير عبدالرحمن بدوي ص ١٣-١٤ مرجع سابق.

^(٣٩٧) ابن خلدون - المقدمة ص ٤٤٦ - ٤٤٧ - ٤٤٨ - ٤٤٩ . مرجع سابق .

^(٣٩٨) حلمي ، مصطفى - نظام الخلافة في الفكر الاسلامي ص ٢٨٨ مرجع سابق.

لموقف عبدالله بن مسعود ، القارئ الصحابي الشهير ، الذي كان رأيه في هذه المسألة ك رأي أبي موسى الأشعري^(٣٩٩) . والقرآن - الذي منه اسمهم : (القراء) - لم يكن في نظرهم موضوع دراسة نظرية بل من أجل العمل والتقوى ، ولكنهم لم يكونوا متعبدين منقطعين يحتفظون بتقواهم لأنفسهم ، بل كانوا يعملون بايمانهم عن طريق التوجيه واسداء المشورة في الأمور العامة ، كما تقضي بذلك طبيعة الخلافة الاسلامية ، وكانوا يغشون الجماهير ويؤثرون فيهم . فلما قامت الثورة على عثمان وانتشرت في الكوفة ، كانت لهم الكلمة العليا ، ولما قتل عثمان وقعت التهمة عليهم وعلى أقدم الصحابة الاحياء ، وشاركوا في الحرب شأنهم شأن المسلمين الصالحين ، وكانوا يخطبون في الناس قبل المعارك ليثيروا حميتهم ويستفزونهم للقتال ، وإذا لم يكونوا رجال أفعال في المرتبة الأولى ، فقد كانوا يعلمون أيضا أن خير الايمان الجهاد بالسيف في سبيل إعلاء كلمة الله.^(٤٠٠) ففي معركة "اليمامة" كانوا أبرز المقاتلين ، وكانوا في طليعة المحاربين في معركة "الجمل" و "صفين" وفي كل المعارك التالية ، خصوصا في الحرب ضد الحجاج بن يوسف الثقفي . إذن فلم يكونوا مؤسسين أو قادة للحركات الكبرى ، ولكنهم كانوا مشيري الحماسة في الجماهير . ونادرا ما كانوا يسبحون ضد التيار العام ، بل كانوا في الغالب في طليعة الجماهير ومقاييس لدرجة حرارتهم وأبواقا صاحبه في أفواه الرأي العام . واللواء الذي انضروا تحته وانتموا إليه هو لواء الله والقرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم والحق والتقليد المتبع.^(٤٠١) ان ذلك المجتمع الذي كان قائما في الأيام الأولى من بداية الاسلام - فيما يقول ابو الأعلى المودودي - على تعاليم القرآن والسنة لا يزال حيا إلى اليوم ، فثمة تشابه كبير بين المسلمين في العالم كله من ناحية العقائد وأسلوب التفكير

^(٣٩٩) الدينوري ، ابن قتبية - الامامة والسياسة ص ١٧٥ (ابي محمد عبدالله بن مسلم) مصطفى البابي

الحلي وأولاده بمصر ط أخيره - ١٩٦٩م.

^(٤٠٠) الطبري - ج ٢ ص ١٠٨٦ .

^(٤٠١) فلهوزن - الخوارج والشيعة - مرجع سابق - ص ص ٣٥-٣٦ .

والأخلاق والقيم والعبادات والمعاملات ونظرية الحياة وطريقة العيش ، هذا التشابه تزداد فيه نسبة التوافق على نسبة الاختلاف ، ويشكل أول وأمتن أساس في جعلهم أمة واحدة بالرغم من تفرقهم وتبعثرهم على وجه الأرض . وهذا دليل واضح جلي لاثبات ان هذا المجتمع كان مبنيا على سنة واحدة . وإن هذه السنة لاتزال مستمرة عبر هذه القرون الطويلة^(٤٠٢).

فالسؤال عن نشأة " أهل السنة " - بوصفهم فرقة - هو سؤال غير ذي موضوع ، بل ان اطلاق اصطلاح "فرقة" عليهم إنما هو من باب المشكلة اللفظية إذ أن الفرقه هي التي تخرج عن غيرها ، ولكن غيرها هو الذي خرج عنها.^(٤٠٣) واصطلاح فرقة يتناول في التاريخ الاسلامي أصحاب الاختلاف العقائدي أو السياسي.^(٤٠٤)

لكن شأن أهل السنة ليس كشأن الفرق الأخرى التي أظهرها الموقف من حادث معين أو مبدأ معين كان للعقيدة الدينية فيه - فيما يقول الدكتور عز الدين فوده- دورا مثيلا للدور الذي تلعبه الأيديولوجيه في الفكر السياسي المعاصر ، بمعنى أن العقيدة الدينية قد استغلت للمحافظة على نظم معينة للحكم ومصالح الطبقات والأسر الحاكمة بدعوى المحافظة على العقائد والقيم الأخلاقية ومناهضة التيارات الثورية ، كما استغل الدين من جانب آخر كحافز للشورى وتكثيل قوى المعارضة للطبقات الحاكمة المسيطره.^(٤٠٥)

ويعضد هذا ما ذكره القاضي عبد الجبار المعتزلي من أن الخلافات بين الفرق الاسلامية المختلفة مثل التي بين الأمويين والشيعة وبين العباسيين والشيعة ، لم تكن

^(٤٠٢) المودودي، أبو الأعلى - الحكومة الاسلامية - مرجع سابق - ص ص ١٣٦-١٣٧.

^(٤٠٣) اسماعيل ، يحيى - منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم ص ١٠٥ دار الوفاء ط أولى ١٩٨٦ (رسالة دكتوراه).

^(٤٠٤) الغزالي ، محمد - دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين ص ٨٩ دار الأنصار .

^(٤٠٥) حجاب ، محمد فريد - الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا . مرجع سابق مقدمه للدكتور عز الدين فوده ص ص ١٣ - ١٤ .

بسبب اختلافات جوهرية تتعلق بحقيقته الدين الاسلامي ، ولكنها ترجع في المقام الأول للاختلافات حول الأطماع السياسية ، هذه الأطماع التي أدت إلي الصراعات بين مختلف أعضاء البيت العباسي ومختلف الشيعة ، حيث حارب بعضهم بعضا في طبرستان والديلم وصعده واليمن والعراق. (٤٠٦)

وهاهو أحد الخوارج يقف مقاطعا- بينما أمير المؤمنين علي بن أبي طالب يخطب علي منبره - " لاحكم إلا لله " ، فيرد عليه الامام : كلمة حق أريد بها باطل لكم علينا ثلاث : لانمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله ، ولا نبذوكم بقتال ، ولانمنعكم الفبيء مادامت أيديكم معنا. (٤٠٧) وفي هذا يقول ابن تيمية: " والباغي قد يكون متأولا معتقدا أنه علي حق ، وقد يكون بغية مركبا من تأويل وشهوة وشبه وهو الغالب. (٤٠٨)

والحق أن التأويل لم يكن وقفا على فريق دون فريق فإذا لم يكن الخوارج - فيما يري الدكتور محمد يوسف موسى - يعتمدون من الأحاديث إلا مارواه رجالاتهم ، وكذلك الشيعة ، فإن جمهور المسلمين وهم أهل السنة والجماعة ، قد كانوا يعتمدون الأحاديث التي تثبت صحتها عندهم مهما يدخل في أسانيدنا من رجال الفرق الأخرى متى كانوا عدولا ثقات. (٤٠٩)

ولأجل ذلك نبه أولاد علي رضي الله عنه ، الطيبون منهم ، على كذب وافتراء أولئك المدعين حبهم ، كما روي عن جعفر بن الباقر - الامام السادس المعصوم عند الشيعة - أنه قال : " لقد أمسينا وماأحد أعدي لنا ممن ينتحل مودتنا". (٤١٠)

(٤٠٦) عبد الجبار أحمد الهمزاني - تثبيت دلائل النبوة - ج ٢ ص ٥٩٤-٥٩٥ تحقيق عبد الكريم عثمان ، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت ١٩٥٦ .

(٤٠٧) الماوردي - الأحكام السلطانية ص ٥٨ .

(٤٠٨) ابن تيمية - منهاج الاعتدال .

(٤٠٩) موسى ، محمد يوسف نظام الحكم في الإسلام.

(٤١٠) رجال الكشي ص ٩٥٢ تحت ترجمة أبي الخطاب - طبعة كربلاء

والحق أن أنصار علي رضي الله عنه - والخلص منهم على وجه الخصوص - لم يكن لهم عقائد شيعة اليوم ، وعندما نذكر الخلفاء نذكر ماعاناه رضي الله عنه من أنصاره في حربه مع معاوية ، عندما قال لهم : " يا أشباه الرجال ولا رجال " .^(٤١١) وقوله " لقد أصبحت الأمم تخاف ظلم رعاتها ، وأصبحت أخاف ظلم رعيتي " . وقوله : " صاحبكم يطيع الله وأنتم تعصونه ، وصاحب أهم الشام يعصي الله وهم يطيعونه " .^(٤١٢)

إذن فالخلاف المذموم جذوره عميقة عمق تاريخ الفكر الاسلامي مثله في ذلك مثل الخلاف المحمود ، وهذا ما يدفع الباحث إلى مناقشة مآذبه إليه الدكتور محمد يوسف موسى من أن الخوارج والشيعة لا يعتمدون من الأحاديث إلا ما رواه رجالاتهم ، فيبين يدي الباحث كتاب " كشف الأسرار " لروح الله خميني وهو مفكر وزعيم شيعي معاصر يستشهد فيه بمشاهير رواة الحديث من أهل السنة مثل البخاري ومسلم والطبري ، وابن المغازلي ، وابن عقدة ، وابن حنبل ، والحسكاني ، والسجستاني ، والذهبي ، والجويني ، وغيرهم كثير من علماء أهل السنة .^(٤١٣) صحيح أن هذا الاستشهاد من أجل دعاوي شيعية ، لكن ألم يقع بعض أهل السنة في المغالاة أحيانا ، وهل استشهادهم بالأحاديث التي تثبت صحتها عندهم مهما يدخل في أسانيدهما من رجال الفرق الأخرى يمكن أن يتفق مع توجهات تلك الفرق ، أو بمعنى آخر هل من الضروري أن نهاجم عثمان عندما تريد الدفاع عن علي أو العكس ؟

^(٤١١) نهج البلاغة ص ٦٧ .

^(٤١٢) عمدة الطالب في اسباب آل أبي طالب ص ١٥ طبعة الهند . انظر احسان الهي ظهير - الشيعة والشيعة

- مرجع سابق - ص ص ٤١-٤٢ .

^(٤١٣) خميني ، روح الله - كشف الأسرار . ترجمه محمد البندياري قدم له محمد أحمد الخطيب - دار

عمان للنشر - عمان ١٩٨٧ .

يصف الاسفرايني أهل السنة بقوله : " من سمات أهل السنة أنهم مجتمعون فيما بينهم لا يكفر بعضهم بعضا ، وليس بينهم خلاف يوجب التبريء والتكفير. ^(١١٤) ويفصل عبدالقادر البغدادي - تلميذ الاسفرايني - ما أجمله استاذة ، فبين لنا أصناف أهل السنة على النحو التالي:

- ١- من أحاطوا العلم بأبواب التوحيد والنبوة وأحكام الوعد والوعيد والثواب والعقاب وشروط الاجتهاد والامامة والزعامة .
- ٢- أئمة الفقه من فريقي الرأي والحديث ويدخل في هذه الجماعة أصحاب مالك والشافعي والأوزاعي والثوري وأبي حنيفة وأصحاب أحمد بن حنبل وأهل الظاهر وسائر الفقهاء الذين اعتقدوا في الأبواب العقلية أصول الصفاتية.
- ٣- من أحاطوا علما بطرق الاخبار والسنن المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم وميزوا بين الصحيح والسقيم منها وعرفوا أسباب الجرح والتعديل.
- ٤- من أحاطوا علما بأكثر أبواب الأدب والنحو والتصريف وجروا علي سميت أئمة اللغة كالخليل وأبي عمر وابن العلاء وسيبويه والغراء والأخفسي والأصمعي والمازني وأبي عبيد وسائر أئمة النحو من الكوفيين والبصريين الذين لم يخلطوا علمهم بذلك شيء من البدع .
- ٥- من أحاطوا علما بوجوه قراءات القرآن وبوجوه تفسير آيات القرآن وتأويلها على وفق مذاهب أهل السنة.
- ٦- الزهاد والصوفية الذين أبصروا فأقصرُوا ، واختبرُوا فاعتبرُوا ورضوا بالمقدور وقتعوا بالميسور.
- ٧- المجاهدون الذين يجاهدون اعداء المسلمين ويحمون حماهم.

^(١١٤) الاسفرايني - التبصير في الدين ص ١١٥ مكتب نشر الثقافة الاسلامية - القاهرة- ط أولى -

٨- عامة البلدان التي تغلب فيها شعائر أهل السنة ويرجعون إلى علماء السنة والجماعة في معالم دينهم وهؤلاء هم الذين سمتهم الصوفية "حشو الجنة" (٤١٥) وإذا أردنا أن نستطرد البحث في أقوال كبار المفكرين والفقهاء عن تعريف كل منهم لأهل السنة ، فستحضرنا مرة أخرى عبارة الفيلسوف الانجليزي شيلر لبحث بمقتضاها في ثانيا مانعثر عليه من تعاريف يعبر كل عن حال المسلمين وقت التعريف مثلما يعبر عن مزاج صاحبه وشربه .

فبينما يعرفهم الاسفرايني بأنهم "أصحاب الحديث" (٤١٦) ويشاركه في ذلك بطبيعة الحال معظم أهل الحديث ، نجد البخاري يعرفهم بأنهم "أهل العلم" (٤١٧) ويعرفهم السرخسي الحنفي بأنهم : "جماعة المسلمين أهل المنعة حيثما كانوا" (٤١٨) . أما الطبري فهم عنده : "السواد الأعظم" (٤١٩) ، وعند السيوطي : "الجماعة المتفقه من أهل الاسلام" (٤٢٠) ، وعند الحافظ بن حجر هم : "أهل الحل والعقد من كل عصر" وهم "أهل العلم الشرعي" (٤٢١) ، ولا يقدم لنا الماوردي - صاحب الأحكام السلطانية - تعريفا لكثرة الفتن في عصره. (٤٢٢) (توفي سنة ٤٥٠هـ)

(٤١٥) البغدادي ، عبدالظاهر - الفرق بين الفرق - مرجع سابق - ص ص ٣٠٠ - ٣٠٣ .

(٤١٦) الاسفرايني - التبصير في الدين ص ١١٤ .

(٤١٧) احمد بن حجر - فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ١٣ ص ص ٢٩٣ - ٣١٦ .

(٤١٨) السرخسي ، محمد بن أحمد بن سهل أبوبكر - شرح السير الكبير دار المعارف النظامية بحيدر أباد - الهند ط أولى ج ١ ص ٣٩٣ .

(٤١٩) فتح الباري ج ١٣ ص ٣٧ .

(٤٢٠) السيوطي - زهر الربيع على المجتبي - شرح سنن النسائي للسيوطي . مصطفى الحلبي - القاهرة ج ٧ ص ٨٤ .

(٤٢١) فتح الباري ج ١٣ ص ٣١٦ .

(٤٢٢) بين الشيعة وأهل السنة والحنابلة والأشاعرة والأتراك والديلم والبويهيين والعباسيين الخ .

وفي مجال الاتفاق بين أهل العلم والذي ينسحب بدوره على التابعين يقولون
 الامام أبي حامد الغزالي: "فما أجمع عليه الخواص ، فالعوام متفقون على أن الحق
 فيما أجمع عليه أهل الحل والعقد" (٤٢٣). فإذا كانت السنة نهجا يتمسك به - كما
 أسلفنا - معظم الفرق الاسلامية ، فإن الذي يميز أصحابنا إذن هو اتفاقهم ، وجمعهم
 ، وكثرتهم ، وانتظامهم على امام وكثرة متفقه من أهل العلم لكنهم لا يندرجون بحال
 تحت مسمى "فرقة" لأنهم لم يتجمعوا حول رايه واحدة ، ولم ينخرطوا في سلك نظام
 واحد ، بل كانوا "مجتهدين" متفرقين. (٤٢٤) أما الاختلاف في استنباط فروع الدين
 ومناظرة أهل العلم فليس منهيًا عنه بل هو مأمور به. (٤٢٥) فهم متفقون على أن كل
 شخص معرض للضلال والخطأ ، وإن كل واحد يؤخذ بقوله ويترك إلا رسول الله
 صلى الله عليه وسلم. (٤٢٦) ولهذا فهم لا ينتصرون لشخص انتصارا مطلقا سوى رسول
 الله صلى الله عليه وسلم ولا لطائفة إلا للصحابة. (٤٢٧) وإذا كان الاسلام هو الوسط بين
 الملل فهم بدورهم الوسط بين طوائفه (٤٢٨) لأنهم أقل اختلافًا في أصول الدين عن
 سائر الطوائف.

هم ، إذن ، أغلبية المسلمين في عصرنا الراهن ، الملتزمون بالكتاب والسنة ،
 ونشأتهم بدأت مع الصحابة والقراء ، ثم التابعين وأهل الحديث ثم الأشاعرة ثم أهل السنة
 المتأخرين . وإذا نظرنا إليهم على أنهم الفريق المخالف للخوارج والشيعة. (٤٢٩) ، فسنجد
 أنهم لا يفرقون ، عند ذكر الصحابة والتابعين بين أهل البيت وغيرهم ، وإذا كان الرمز
 السياسي للشيعة ، علي بن أبي طالب ، وللخوارج - وإن أخذ على بعضهم أنهم لا يريدون

(٤٢٣) الغزالي - المستصفى ج ١ ص ١٨٢.

(٤٢٤) الرئيس ، محمد ضياء - النظريات السياسية الاسلامية ص ٨١.

(٤٢٥) مسلم - شرح النووي - ج ٥ ص ٥٢٤.

(٤٢٦) ابن تيميه - منهاج السنة ج ٢ ص ١٥٤.

(٤٢٧) المرجع السابق ج ٣ ص ٦٦ .

(٤٢٨) المرجع السابق ج ٢ ص ١٠٥ .

(٤٢٩) حلمي ، مصطفى - نظام الخلافة في الفكر الاسلامي ص ٢٩٣ مرجع سابق.

الإقرار بأية امارة - "أمير المؤمنين" الذي يحكم كلام الله ، فإن رمزهم هو أبو بكر والصحابه أجمعين ، بل أن على بن أبي طالب هو أول من حمل لواء الدفاع عنهم فقهيًا تجاه الخوارج والشيعة على حد سواء ، وقد حمل راية الدفاع فكريًا بعد ذلك الحسن البصري في أواخر القرن الأول والذي كان من ثمرات مدرسته الفكرية نشوء فرقة المعتزلة وصدور كثير من الأحكام السياسية التي أغنت تراث الفكر من هذه الناحية ، الأمر الذي دعا أحد المستشرقين للقول : "على المرء أن يلاحظ أن الاسلام دين سياسي" (٤٣٠)

أهل السنة بين الجماعة والاجماع:

كما عرضنا جذور الخلاف بشقيه وماهية السنة ، ومن هم أهلها ، ولشيوخ استعمال " أهل السنة والجماعة " ، فلا بأس من تناول هذه المسألة أيضا ، فهذا مستشرق آخر - يؤخذ عليه أحيانا تجاوزه لموثرات البيئة والشخصية إلى بعض من سوء الطوية - يعرف مذهب أهل السنة بأنه "مذهب الاجماع". (٤٣١) فإذا كانت الجماعة سواد الأمة ، فالإجماع لخاصتها لأن المقصود بالجماعة هم جماعة المسلمين جميعهم ، بقضهم وقضيتهم ، أما المقصود بالاجماع هو اتفاق جميع المجتهدين من أمه محمد صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور - بعد وفاته - على حكم شرعي في واقعة معينة. (٤٣٢) ويفند الدكتور محمد ضياء الرئيس آراء السير آرنولد T.Arnold التي ساقها في كتابه "الخلافة" The Caliphate عندما قرر ان السنة أو الأحاديث كانت هي الأساس الذي بنيت عليه نظريات أهل السنة ، والقرآن أيضا إلى حد قليل ولم يذكر الاجماع . ويذهب الدكتور الرئيس إلى أن الاجماع هو القاعدة الأساسية التي تبني عليها نظريات أهل السنة في الامامة. (٤٣٣)

(٤٣٠) فلهوزن ، يوليوس - أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الاسلام ص ١٦٦.

(٤٣١) جولد تسيهر - العقيدة والشرعية في الاسلام - ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون . دار الكتاب

المصري - القاهرة - ١٩٤٦ ص ١٩٠ .

(٤٣٢) فهيم ، مصطفى أبوزيد - النظرية العامة للدولة ص ٣٦٧. نشأة المعارف بالاسكندرية ط ١ ١٩٨٥ .

(٤٣٣) الرئيس ، محمد ضياء الدين - النظريات السياسية الإسلامية - مرجع سابق - ص ١٠٢ .

ويعد الاجماع عند معظم الفقهاء ، المصدر الثالث من المصادر التشريعية الأولى الأربعة : القرآن ، فالسنه ، فالاجماع ، فالقياس . وعندما نقول أهل السنة والجماعة قد يكون الأمر مقبولا ، لكن عندما نقول أهل السنة والاجماع فيصبح لزاما علينا أن نقول أهل السنة والقرآن أو أهل السنة والقياس ، وهو أمر غير مقبول ، كما أن للشيعة إجماعهم وللخوارج إجماعهم ولكل فرقة إسلامية إجماعها .

ثم نرجيء مناقشة الإجماع وعلاقته بنظريات أهل السنة؟؟ في الحكم والسياسة إلى موقع آخر في هذا الكتاب ، ونقف عند رأي الدكتور الرئيس حول الإجماع في قوله : " ودليل الإجماع هذا ، وإن كان مفكروا الإسلام من أهل السنة قد ساقوه على أنه دليل ديني ، وصاغوه صيغة دينية ، هو في الواقع برهان " تاريخي " فهو يتخذ من حقائق تاريخ الأمة في ماضيها أو في عصور معينه من هذا الماضي ، نماذج تصلح للقياس عليها أو يجب أن يقاس عليها ، أو كما نقول اليوم ، بلغتنا القانونية ، ينظر إليها على أنها " سوابق قضائية " أو " دستورية " .^(٤٣٤)

ومن المعروف أن الدكتور الرئيس من بين أعنف القادة في معارك الإجهاز على آراء الشيخ على عبدالرازق التي ضمنها كتابه "الإسلام وأصول الحكم" - صاحب الضجة المشهورة- والتي بدأت منذ عام ١٩٢٤م ولعلها لم تنته بعد ، وحاول فيها الشيخ فصل الدين عن الدنيا وبالتالي عن السياسة.

فالاسلام في رأيه " دعوة دينية إلى الله تعالى "^(٤٣٥) . وقوله في المسألة السياسية : " لم يكن ثمة حكومة ، ولا دولة ولاشيء من نزعات السياسة "^(٤٣٦) . وأخشى أن يكون الدكتور الرئيس قد ذهب إلى ماأنكره على الشيخ عبدالرازق - ربما لكونه أستاذ

^(٤٣٤) الرئيس - النظريات السياسية الإسلامية - مرجع سابق - ص ١٣٤ .

^(٤٣٥) عبدالرازق ، على - الاسلام وأصول الحكم ص ١٥١ . دار مكتبة الحياة - بيروت - نقد وتعليق

(مملوح حقي)

^(٤٣٦) المرجع السابق ص ١٥٦ .

تاريخ - عندما جعل الإجماع الذي اعتبره "عمدة الأدلة" عند أهل السنة ، بل ربما كان الدليل الواحد^(٤٣٧) . - برغم رفض بعض أئمة أهل السنة له مثل الامام أحمد بن حنبل - جعله برهان " تاريخي" ساقوه على أنه دليل ديني وصاغوه صيغة دينية ! ، يتخذ من حقائق تاريخ الأمة في ماضيها أو في عصور معينة من هذا الماضي نماذج تصلح للقياس ، على الرغم من المحاذير التي أكتنفت تاريخ القرنين الأولين ، فهاهو القاضي ابن العربي المالكي - في كتابه " العواصم من القواصم " - يحذرنا أن نسمع لمؤرخ كلاما إلا للطبري^(٤٣٨) مع أن الطبري نفسه يعتذر لنا في آخر مقدمة كتابه بقوله : " فما يكن في كتابي هذا من خبر يستنكره قارئه من أجل أنه لم يعرف له وجها في الصحة فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا ، وإنما أتى من قبل بعض ناقله إلينا " ويستطرد ابن العربي في تجهيل ابن قتيبة الدينوري فيما جاء في كتاب " الامامة والسياسة " والمبرد في كتابه الكامل ، والمسعودي والجاحظ وغيرهم.^(٤٣٩)

إذن فنحن نجهل الكثير عن تاريخ الأمة في ماضيها الأول فكيف نأخذ منه نماذج تصلح للقياس ، وأين موقع العقيدة من هذه النماذج ، أم أنها مجردة منها ، لأن الدكتور الرئيس يسمي المدرسة السنية بالمدرسة (التاريخية) ، قياسا على ما يوجد لها من نظائر في تواريخ الأمم الأخرى^(٤٤٠) . وكيف يتفق ذلك مع كون الإجماع مصدر تشريعي يستند إلى الكتاب والسنة . وهاهو رأي الشيخ محمود شلتوت في صعوبة تحقق الإجماع لأن الطبيعة البشرية تقضي باختلاف الرأي ، لمكانة التفاوت بين الناظرين في قوى الإدراك ووسائل البحث التي منها اختلاف ظروف الأقاليم التي

^(٤٣٧) الرئيس - النظريات ص ١٣١ .

* في قولته المشهورة : " من إدعي الإجماع فهو كاذب " .

^(٤٣٨) ابن العربي المالكي ، أبو بكر - العواصم من القواصم ص ٢٦٠ دار الكتب السلفية - القاهرة ١٤٠٥ هـ

ط أولي

^(٤٣٩) المرجع السابق ص ص ٢٦١-٢٦٢

^(٤٤٠) الرئيس - النظريات ص ١٣٤ .

تحيط بكل باحث ، ومن هنا يتضح أن تفسير الاجماع باتفاق جميع مجتهدي الأمة في عصر من العصور تفسير نظري بحث ، لا يقع ولا يتحقق به تشريع ، وإنما يمكن فهمه وقبوله على معنى " عدم العلم بالمخالف " أو على معنى " اتفاق الكثرة " وإذا كان من أسس الاجماع اتفاق النظر في تقدير المصلحة - وهي مما يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال - فإنه يجوز للمجتهدين أنفسهم أو لمن يأتي بعدهم إذا تغيرت ظروف الاجماع الأول ، أن يعيدوا النظر في المسألة على ضوء الظروف الجديدة ، وأن يقرروا ما يحقق المصلحة التي تقتضيها تلك الظروف ويكون الاتفاق الثاني اجماعاً منهيلاً لأثر الاجماع الأول ، ويصير هو الحجة التي يحب اتباعها ، وإذا وجدت المصلحة فثم شرع الله^(٤٤١) . ولنقارن هذا بفكرة " قوة الأغلبية " عند سبينوزا فالإنسان بمفرده لا يملك إلا الحق الأقل ، وكلما تكاثرت زاد تجمع الباقين من قوته . وأفضل أنواع الدول هو الدولة التي تستهدف الغايات المعقولة طالما كانت في مصلحة الجميع والواقع أنها في صالح الفرد على نطاق أكبر . والدولة عند سبينوزا ، وإن كانت تقوم على أساس فكرة المنفعة ، فهي مزودة بهدف تحقيق أسمى القيم ، فالقيم الإنسانية هي تماماً صورة لتجلي الله مثل غيرها من الأشياء أما الإنسان فمن خلال صنعه لقيمه الخاصة واستمتاعه بطاقاته الذهنية والروحية يدنو من الله^(٤٤٢) . وهكذا يصبح الأساس النفعي للدولة ، وهو يعكس إرادة الأغلبية وأسمى القيم الأخلاقية .

وعلى هذا يرى الباحث أن نسمى المدرسة السننية " المدرسة العملية " لأن أبواب الاجتهاد الجماعي والفردى مفتوحة للجميع ، ولأنه : " ليس للإنسان إلا

(٤٤١) شلتوت ، محمود - الاسلام عقيدة وشريعة - مرجع سابق - ص ٥٤٥-٥٤٦ .

(٤٤٢) انظر - سبينوزا - رسالة في اللاهوت والسياسة ص ٨٥ وما بعدها ، ص ٣٧٧ وما بعدها . ترجمة

حسن حنفي مراجعة فؤاد زكريا . الهيئة المصرية للتأليف والنشر ١٩٧١ .

- سبينوزا لأندريه كريسون ترجمة تيسير شيخ الأرض ص ٧٦ . مكتبة العباسية - دمشق ط ١ ١٩٦١

ماسعتي^(٣٧) . وان سعيه سوف يرى . فالمصلحة هنا هي للفرد والمجموع على السواء ، أو هي مصلحة الفرد بما لا يضر بمصالح المجموع ، أو هي مصالح المجموع بما لا يطفئ على حقوق الفرد وإنسانيته وكرامته.

وقد رأى الدكتور الرئيس أن نجعل من أهل السنة "معتدلة المعتزلة" وقياسا على ذلك نرى أن أهل السنة والجماعة بوصفهم "مدرسة عملية" لا يناصبون العقل العداء أو هم ينبغي أن يكونوا كذلك.

يقول سينوزا : " لم ينزل الوحي فكرا فقط ، بل نزل أيضا نظاما للكون ، أو كما يقول المسلمون : الدين عقيدة وشريعة . وقد كان الدين اليهودي عند موسى شريعة أكثر منه عقيدة ، وكان الدين المسيحي عقيدة أكثر منه شريعة.^(٤٤٣)

(٣٧) سورة النجم آيه ٣٩-٤٠ .

(٤٤٣) سينوزا - رسالة في اللاهوت والسياسة - مرجع سابق - ص ٥٧.

الفصل الرابع

العقد الاجتماعي

في

الفكر السياسي الغربي

العقد الاجتماعي في الفكر السياسي الغربي

اقترن ذكر "العقد الاجتماعي" بأسماء ثلاثة من رواد الفلسفة السياسية هم :
توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩ م) Thomas Hobbes (وجون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤ م)
John Locke، وجان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨ م) Jean Jacques Rousseau ، الذين
تأثروا بنظرية القانون أو الحق الطبيعي التي أسسها جروتوس (١٥٨٣-١٦٤٥ م)،
وعلى ذلك الأساس أقام هوبز نظريته في السيادة، ولوك رأيه في أنه "لا ضرائب بدون
تمثيل نيابي"، وروسو مذهبه في الإرادة العامة^(٤٤٤)، وتأثروا بالمنهج التجريبي الذي
واكب عصر النهضة والقرن السابع عشر، بعد أن كانت نزعة الاختراع قد تجمدت تقريبا
منذ عصور التقدم المادي الكبرى في وادي، ما بين النهرين ومصر، فما حققه نيوتن في
علم الكون حاول أصحاب النظريات السياسية أن يفعلوه بالنسبة للمجتمع.
ان انتشار الفهم السليم الذي بدأ يشيع في الذهن الأوروبي تحت تأثير الأفكار
الجديدة، والإيمان المدعم بالمعرفة التجريبية بأن هناك نظاما طبيعيا يمكن فهمه
والتحكم فيه، بدأ في خلق إيمان جديد وتفاؤل جديد بالنسبة لأهداف المجتمع
ومستقبله. وسرى خلال الفكر في هذه الفترة الفرض بأن هناك قوانين للسلوك
الإنساني، تشبه قوانين الطبيعة، لا تتطلب سوى تأكيدها حتى يمكن التصرف على
أساسها، وأن المجتمع يتشكل من أفراد أذكياء يتصرفون عن عمد وفق مبادئ عامة،
وهم يرمون "عقدهم الاجتماعي" مع الدولة الكبرى و "يرضون" بصفقة الحكم. أما
عن تأثير المنهج الديكارتي، فعلى الرغم من أن ديكارت لم يضع بحثا واحدا في
النظرية السياسية إلا أنه قد أثر فيها تأثيرا عميقا، فلقي تطبيق هذا المنهج على
الأفكار السياسية، تعبيره الأخلاقي في سينوزا، وغير الأخلاقي في هوبز.^(٤٥٥)

^(٤٤٤) بدوي، عبد الرحمن - امانويل كنت ، فلسفة القانون والسياسة . الناشر وكالة المطبوعات بالكويت

١٩٧٩ ص ٨ ، ٩ .

^(٤٥٥) بول ، جون - الفكر السياسي الغربي ص ٣٣٠ - ٣٣٥ . ترجمة محمد رشاد خميس ، مراجعة

راشد البراوي . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ م.

وبرغم الخلاف بينهما، فقد اعترف رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م) R.Descartes بقدره هوبز في ميدان الأخلاق رغم قوله أن نظرية هوبز في الطبيعة البشرية ضارة وخبيثة.^(٤٤٦) كما يتفق هوبز مع ديكارت في أن معظم الناس يتخبطون في مسالك الحياة ويرتكبون الأخطاء لافتقارهم إلى المنهج.^(٤٤٧)

لقد كان هوبز يعتقد، شأنه في ذلك شأن معاصريه فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦م) F.Bacon وديكارت أن المنهج هو مفتاح الوصول إلى المعرفة.^(٤٤٨)

فهل كان هوبز، إذن، هو أول فيلسوف يقيم المجتمع البشري على أساس من العقد الاجتماعي؟ وماغزي لفظ "إجتماعي" Scocial"، عند فلاسفة هذا العقد السياسي "Political"؟

هناك من يرد تاريخ "العقد الاجتماعي" إلى فترة أقدم من ذلك بكثير بحيث يرجع تاريخ الفكرة إلى القرن الخامس قبل ميلاد المسيح، فتذكر "الموسوعة الفلسفية" مايلي:

"لقد ظهرت المفاهيم الأولى عن نشوء الدولة بواسطة العقد الاجتماعي عند الفيلسوف الصيني موزو في القرن الخامس قبل الميلاد، وعند السوفسطائيين وسقراط وأبيقور..... الخ. لكنها تطورت في أكمل صورها في القرنين السابع عشر والثامن عشر عند هوبز، وجاسندي واسبينوزا، ولوك، وروسو.. نظرا لصراع البرجوازية ضد الاقطاع والملكية المطلقة..."^(٤٤٩)

^(٤٤٦) إمام عبدالفتاح إمام - توماس هوبز، فيلسوف العقلانية ص ٦٩. دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٥م القاهرة.

^(٤٤٧) Thomas Hobbes of malmesbury - The English Works: Collecetd and Edited by sir William Molesworth. London. Second Reprint Vol.1.p1,1996.

^(٤٤٨) إمام عبدالفتاح إمام - توماس هوبز ص ٩٦ - مرجع سابق عن الموسوعة الفلسفية المختصرة بإشراف الدكتور زكي نجيب محمود ص ٣٨٨...

^(٤٤٩) الموسوعة الفلسفية. إشراف م. روزنتال. ترجمة سمير كرم. ص ٥٣٩ دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٠م.

لقد درج مؤرخوا الفلسفة المحدثون على اعتبار التراث الاسلامي مجرد نقل لعلوم الأوائل، ويلاحظ أن كثيرا من الكتب الفلسفية التي ألفها الغربيون وبعض الشرقيين قد صورت الفلسفة الاسلامية في صورة تبعد بها عن حقيقتها فأغلب مؤرخي الفلسفة الأوروبيين يهملون هذا التراث وينتقلون من العصرين الأغريقي والمسيحي إلي العصر الحديث، عصر يكون وديكارت قفزا . مع أن أوجه الشبه قوية بين الحجج المنطقية التي قدمها ابن تيمية في كتابه (الرد على المنطقيين) وبين ما ذكره من بعد فرنسيس بيكون فيما سماه " بالأورجانون الجديد" حيث وجه النقد إلى "الأورجانون القديم" لأرسطو مستعينا بنفس الأسس التي ذكرها ابن تيمية . كما أن كتابات ديكارت في المنهج تماثل ماورد لدى علماء المسلمين.^(٤٥٠) وقبل ابن تيمية نجد أن الغزالي هو أول من ربط بين الشرع والعقل ربطا فلسفيا منهجيا دقيقا، ونجد أن مافصله الغزالي في القرن الثاني عشر الميلادي في تربية العقل وتأديبه وتهذيبه بالشرع، هو مافلسفه اسبينوزا في القرن السابع عشر في فلسفته، التي تأثرت لحد كبير بالفكر الإسلامي.

ويوثق الغزالي هذا الربط السليم بين العقل والشرع تطبيقا للمنهج الاسلامي، فيقول أن العين - العقل، لا ترى الأشياء إلا في ضوء الشمس - الشرع.^(٤٥١)

لقد تطلع الغزالي من البداية إلى أعماق مشاكل الفلسفة وهي مشكلة اليقين: "إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور، فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم إنكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الخطأ أو الوهم.. إن كل مالا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لاثقة فيه، ولا أمان معه، وكل علم لأمان معه ليس بعلم يقيني"^(٤٥٢)

^(٤٥٠) محمود ، فوقية حسين - مقالات في أصالة المفكر المسلم ص ٩ . دار الفكر العربي - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٨٨م.

^(٤٥١) محمود ، عبدالقادر - الفكر الاسلامي والفلسفات المعارضة ص ٢٧٢ . الهيئة المصرية العامة

للكتاب، الطبعة الثانية ، ١٩٨٦م.

^(٤٥٢) الغزالي - المتقذ من الضلال ص ٧- ٨ .

أما فيلسوف العرب الأول (الكندي) فقد حرص على ربط الحسي بالعقلي كموقف معرفي، وجعل للقلب موقعا في ذلك الموقف المعرفي، وبقبوله للمصادر الثلاثة، خالف مضمون التراث الأرسطي، إذ أن هذا التعدد ليس له وجود في الفكر الأرسطي الذي لا يبين سوى الموضوع العقلي، دون الحسي والقلبي .

فإذا كان المصدر القلبي (للتصديق والإيمان) لما يقف عنده العقل عاجزا عن معرفة حقيقته مثل " الغيبات " التي لا يملك العقل تجاهها إلا إثبات وجودها . فإن مراحل كسب المعرفة بالنسبة لما يصدر عن الحس والعقل تكشف عن مجهود، وتقوم على نوع من المعاناة بين الذات العارفة وموضوعها، الذي له وجود خارجي متعين من أجل التعرف على حقيقته، والذات العارفة تجاه هذا الموجود، إذا ما واجهته من أجل تبين صورته، أي قوانينه، تحصل دائما على الجديد . وهذا هو الموقف العلمي بالمعنى الحديث، وهو المفهوم الذي سرى إلى أوروبا وظهر عند فرنسيس بيكون، وقد صدر فيه الكندي عن أصول تمتد جذورها إلى أساليب القرآن، دون أساليب اليونان، فهو بحق فيلسوف العرب الأول.^(٤٥٣)

وتعددت مصادر المعرفة أيضا عند الفارابي، فإلى جانب الحس والعقل يعترف "المعلم الثاني" بـ " الخبر المنزل " و "القلب" . ويلاحظ أن المصدرين الأولين عند الفارابي وهما "الحس" و "العقل" هما اللذان يرتبطان بالمعرفة الفلسفية المتعلقة بالموضوعات التي في مستوى العقل البشري.^(٤٥٤) وقد اعتبر الفارابي بحق رائد الفلسفة السياسية الإسلامية إذ أنه أول مفكر إسلامي تناول موضوع السياسة بالبحث والتمحيص العميقين.^(٤٥٥)

^(٤٥٣) محمود ، فوقيه حسين : مقالات في أصالة المفكر المسلم ص ٩٢-٩٧ .

^(٤٥٤) المرجع السابق ص ١١٠ .

^(٤٥٥) يتضح هذا بالنظر إلى: الفارابي : احصاء العلوم /حققه وقدم له الدكتور عثمان أمين . القاهرة

١٩٤٦م .

ومع تعدد الكتب التي تركها لنا الفارابي لمعالجة القضايا السياسية، إلا أن أهمها كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، الذي توخى في كتابته تصور بناء مدينة فاضلة لا تقتصر على سكان مدينة واحدة، بل تعدى ذلك إلى أهل الملة الواحدة، أي الدولة الواحدة، بل ذهب أكثر من ذلك فضرب ضربة عبقرية عندما نادى بإمكان تحقيق دولة فاضلة تشمل الأرض كلها أو كما قال : سكان المعمورة.^(٤٥٦)

ولم تكن عنايته بقيام الدولة المثالية إلا محاولة منه لتوحيد الأمة الإسلامية، وعودة الخلافة القوية في ظل حاكم مركزي قوي بعد أن ضعفت الخلافة العباسية وقامت الدويلات ذات الاتجاهات الدينية المختلفة وكثر الشقاق بين الفرق السياسية^(٤٥٧)

وها هي ثورة العقل الإسلامي، التي قام بها المعتزلة للدفاع عن الإسلام الصحيح، الإسلام في عهده الأول، فقد كان المعتزلة دينيين أولاً وفلاسفة آخرين، وإن قيل أنهم في ثورتهم العقلية قد تطرفوا، فإن الواقع الإسلامي يشهد لهم بأنهم لم يضحوا بالدين في سبيل العقل أو العلم.

والمعتزلة - كما سبق أن ذكرنا - لا يتعدون كثيراً عن دائرة أهل السنة، لأن أبي الحسن الأشعري معتزلي قديم، وأصل المسيرة العقلية، بعد زوال "سلطان" الاعتزال، فجاء بوسط عاقل، بين تطرف المعتزلة وجمود السلف . وواصل هذا الاتجاه في الفكر السني، إمام الحرمين الجويني، والاسفراييني، والباقلاني، والإمام الغزالي،

^(٤٥٦) النكريتي ، ناجي : الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع - مع تحقيق كتابه سلوك المالك في تيسير الممالك ص ٤٢ . دار الأندلس ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

- المعلم الثاني أبي النصر الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، الطبعة الثانية، ١٩٤٨م مطبعة حجازي بالقاهرة ، تصحيح عبدالوصيف محمد الكردي.

- الفارابي : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، الطبعة الثانية ١٩٦١م لجنة البيان العربي ، مقدمه وتصحيح وشرح وتعليق على عبدالواحد وافي .

^(٤٥٧) مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ٦٥ - ٦٦ دار المعارف - الطبعة الثالثة ١٩٨٦م.

ومن المدرسة السلفية : ابن تيمية، وابن قيم الجوزية ومن مدرسة المغرب الأندلسية : ابن حزم، وابن رشد، وابن خلدون.

فوضح ابن حزم الأندلسي مقترن بفلسفته الظاهرية الواضحة الصريحة، ولهذا فهو لا يؤول كالباطنية، ولا يقيس كالحنفية، ولا يكتفي، ولا يوري ولا يغمم . بل يمشي قدما واضحا صريحا، لا يحمل اللفظ أكثر مما يطيق من معنى، ولا يدعي دعوى إلا رافقها بشاهدها وأيدها بمروي متسلسل الإسناد.^(٤٥٨)

ولاجدال في أن ابن رشد كان من أشد المؤمنين باتجاه المعتزلة العقلي، ولهذا شغل نفسه فيما شغل بتهدة حدة التطرف في قدرتهم العقليه، مع أنه هو نفسه أكثر فلاسفة الاسلام إيمانا بالعقل واستمساكا به . كما كان ابن رشد من فقهاء الاسلام المعدودين، فهو صاحب كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" وهو من أفضل المؤلفات في الفقه الاسلامي.

لقد قال ابن رشد فيما قال عن أصول فكره وفلسفته أن القليل من الفلسفة قد يميل بالانسان إلى المروق من الدين، لكن الدرس الواسع المنهجي يؤدي إلى الائتلاف الصادق بين الفلسفة والدين، وقد صدق ابن رشد في ثورته العقلية وثورته الفلسفية العظيمة.^(٤٥٩)

أما عن إسهام فيلسوفنا الكبير في نشأة العقلانية الأوروبية، فقد اكتشف الغرب ابن رشد في القرون الوسطى، وانتفع بأرائه، وبحلول منتصف القرن الثالث عشر كان الأوروبيون قد ترجموا كل ما عرفوه من مؤلفات ابن رشد، وكانت له حجيته كبيرة لديهم، بل وظهر هناك تيار فكري بارز يعرف بالرشدية، ولذلك كان ابن رشد يمثل منطلقا لتطور جديد في العالم الغربي، وقد عاشت الرشدية في أوروبا عدة قرون، وأسهمت إسهاما عظيما في دعم قضية الحرية الفكرية، واستمر أساسها وأثرها حتى

^(٤٥٨) حقي، ممدوح - مقدمه كتاب ابن حزم، حجة الوداع ص ٨ طبع دمشق.

^(٤٥٩) ديورانت، ول : قصة الحضارة (عصور الإيمان) مجلد ٤ ص ٣٧٢ ترجمه محمد بدران ١٩٥٧ م .

القرن السابع عشر، وقد ساعد هذا التأثير الرشدي في التبشير بالمشهد العقلي الذي ساد في عصر النهضة الأوروبية.^(٤٦٠)

وعلى الرغم من أن ظهور ابن خلدون (القرن الرابع عشر الميلادي) قد جاء في وقت هدأت فيه حركات الترجمة من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية، إلا أن منهجيته العلمية قد أثرت كثيرا في تطور علم السياسة عند المفكرين العرب والأوربيين على حد سواء.

ولعل أبرز ما يميز به ابن خلدون هو ادخاله مبدأ العلمية الطبيعية في دراسة الظواهر التاريخية والسياسية والاجتماعية فقد حاول من خلال هذا المبدأ استخلاص القوانين الطبيعية التي تحكم قيام الدول وزوالها وحاول وضع الدولة في اطارها العمراني أو الحضاري، وقد سمى هذه القوانين طبائع العمران وبذلك وضع ابن خلدون قواعد علم جديد هو علم العمران أو علم الاجتماع السياسي . ويذكر رفاعة الطهطاوي في مؤلفه الشهير كتاب " تلخيص الإبريز تلخيص باريز " أن العلماء أثناء وجوده بباريس، وكان ذلك في النصف الأول من القرن التاسع عشر كانوا يلقبون ابن خلدون بمونتسكيو الشرق ويلقبون مونتسكيو ابن خلدون الفرنسي.^(٤٦١)

كما استطاع ابن خلدون ان يكون من أوائل علماء الاقتصاد السياسي، وفيلسوف اسلاميا استطاع ان يفلسف السياسة ويوفق بينها وبين أصول الدين . وأمكنه أيضا أن يقدم نظريات الدولة أساسها إرادة القوة فكاد يسبق ميكيافيللي بما تحدث عنه في العصبيه والتغلب وقيام الملك على القهر . ويمكن أن تقارن نظريات ابن خلدون وماذهب إليه ميكيافيللي من أن أصل الدولة يرجع إلى إرادة القوة، وقد اختار ميكيا

^(٤٦٠) زقروق ، محمود حمدي : جريدة الأهرام عدد الجمعة ١٤/٨/١٩٩٢م ص ١٣، حوار بعنوان : بدأت حضارة الغرب الحديث من قاعدة ابن رشد .

^(٤٦١) أباطه ، ابراهيم الدسوقي . الغنام ، عبدالعزيز : تاريخ الفكر السياسي ص ١٥٧ دار النجاش . بيروت

فيللي في كتابه "الأمير" فضيله الشجاعة (VIRTUE) لتقابل فكرة العصبية التي أستخدم إليها ابن خلدون، إلا أن ابن خلدون لم يذهب في فلسفته السياسيّة إلى حدّ إباحتها العنف والخيانة والقتل والغدر إذا ما اقتضتها مصلحة الحاكم لأنّه رأى في هذه الأعمال شراً يعود على مرتكبيها، وعلى الدولة ككلّ بأسوأ العواقب . فلم يفصل ابن خلدون بين الأخلاق والسياسة كما فعل ميكافيللي، بل اشترط أن تكون الأخلاق والسياسة عنصراً من عناصر قوتها . وظل متأثراً بالمثل الإسلاميّ العليا . وعد من أعلام الفكر الإسلاميّ وقمة من قممه لماتوصل إليه من تفسيرات علميّة في الاجتماع الإنسانيّ. (٤٦٢)

ويعد اتجاهاه لوصف المجتمع السياسيّ بالحالة التي هي عليه من أهمّ ما أتى به من خلال علمه الجديد . فقد انصرفت بحوثه كلياً إلى الدول والمدن القائمة فعلاً لا إلى المدن المثاليّة التي لا وجود لها إلا في خيال الباحث . وبذلك اختلف عن الفارابي وأفلاطون اختلافاً جوهرياً، ويعتبر من هذه الناحية رائداً من رواد علم السياسة الحديث.

ونخلص مما سبق إلى تأكيد وجود الحلقة المفقودة من سلسلة الفكر الفلسفي العام المتمثلة في تلك الصلة المنهجية القويّة بين ماأفرزه الفكر الفلسفي الإسلامي، وماأفرزه عصر النهضة في المجتمع الغربي، تلك الصلة بين تجريبيّة وعقلانيّة الفكر الإسلامي، وظهور التجريبيّة العقلانيّة في الفكر الأوروبي الحديث، وقد أخذت هذه الصلة عدة أشكال :-

١- شكل غير مباشر وهو إسهام المؤلفات الفلسفيّة والعلميّة العربيّة التي نقلت لأوروبا في إيجاد المنهج العلمي التجريبي الذي طبق أولاً في الطبيعيّات ثم وجد طريقه بعد ذلك إلى العلوم الاجتماعيّة والسياسيّة .

(٤٦٢) مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسيّة ص ٨٠-٨١ .

٢- شكل مباشر نتج عن إسهام مؤلفات ابن رشد التي ترجمت إلى اللاتينية، في نشأة العقلانية الأوروبية ودور هذه الإسهامات في ترجيح النظر العقلي في الدولة .

٣- يلاحظ أن هذه التجريبيه والعقلانية لم تؤثر تأثيراً منهجياً في الفكر الاجتماعي والسياسي الاسلامي إلا عند ابن خلدون . وعند هذه النقطة يبرز التساؤل : لماذا ظل الطابع الغالب على الفكر الاسلامي الوسطوي تجريدياً وقياسياً، ولم نلمس التجريبيه العقلانية - وإن اكتشفت مؤخراً - إلا عند ابن خلدون فقط، وبعده؛ هدأت ثم خمدت، الحركة الفكرية، عندما دخلت الدولة الاسلامية مراحل الأفول والضياع .

فإلى جانب تمسك الفكر السياسي الاسلامي بنموذجين مثاليين ووقوفه عندهما وهما: النموذج المثالي الشرعي للخلافة الذي تمسك به الفقهاء وأهل الكلام، والنموذج المثالي الفلسفي للمدينة الفاضلة، ويوضح لنا الدكتور محمد البهي ماكسبه الغرب من الحروب الصليبية :

هُزِمت (الصليبية الغربية) شر هزيمه، في الحروب التي دامت قرابة ثلاثة قرون.. منذ القرن الحادي عشر الميلادي وانتصر المسلمون . . ولكن الصليبيين استفادوا من هزيمتهم... بنينا لم يستفد المسلمون من نصرهم !! استفاد الصليبيون في دينهم... وديناهم :

...استفادوا في دينهم بحركة الاصلاح الديني . . حركة مارتن لوثر، وكالفن تحت تأثير ماعرفوه عن الاسلام من : الإيمان برفع الوساطه بين الله والانسان ... والإيمان بوحداية الله . . وبحرية الفرد في التفكير . . وبحقه في الشرح للكتاب المقدس .

واستفادوا في ديناهم، متأثرين بإصلاحهم الديني . . في مقاومة الظلم القائم باسم الله ! واسم الكنيسة ! . . ومقاومة الضغط على حرية الفرد في : تفكيره،

وتعبيره، واختيار مجال معرفته . . ومقاومة الرق البشري في المجتمع الأوروبي، الذي كانت تباركه الكنيسة طوال القرون الوسطى، ويمارسه الأشراف والنبلاء في مجتمعهم بعيدا عن سلطة الكنيسة، ونفوذ رجال الدين!!

وتقدموا معرفيا وابدعوا . . لكنهم لم ينسوا الهزيمة . أما "المسلمون" فكان نصرهم على الصليبيين بداية عصر انحطاطهم وتفتيت ملكهم، وزوال سلطانهم كقوة لها حساب في التوازن العالمي إذ ذاك!!

... صار أمرهم إلى اضراب، وشيع وصارت أراضيهم إلى دويلات، وسلطنات ... وصار دينهم إلى أقوال الفقهاء والمتكلمين . وشاعت الخرافة، كما كثرت الفرق وتضاربت الأقوال !! ونشرت الشعوية . . في فارس، والعراق، والشام، ومصر . . سموم حقدتها القديم على العرب، والاسلام !!^(٤٦٣)

وبعد ازدهار الحضارة الغربية، انطلق الفكر الغربي يهاجم أول ما يهاجم مابقي عند المسلمين من تمسك بالتراث الاسلامي . وكان في حركات الاستعمار الكبرى مامكن الغرب من بلوغ مأربه . إذ سرت حملات التشكيك فيما أتى به الاسلام من قيم واستشرت الفكرة القائلة بأن المسلمين لا يستطيعون مسايرة الرقي العالمي مالم يتقبلوا القواعد الاجتماعية والاقتصادية التي قبلها الغرب . وان تقليد المدنية الغربية هو المخرج الوحيد من ورطة الانحلال الاسلامي .

ويصبح من الطبيعي أن يسقط هؤلاء، حلقة الفكر الاسلامي من سلسلة تاريخ الفكر الفلسفي العام مع أن تاريخ الفكر الاسلامي وما يحتويه من آراء فلسفيه وسياسية يستحق المزيد من العناية والاهتمام لتتعرف على المزيد من الطرافه والجرأة والصراحة، ويستحق أن يأخذ وضعه في تسلسل الفكر الانساني.

^(٤٦٣) البهي ، محمد : الفكر الاسلامي والمجتمع المعاصر . مشكلات الحكم والتوجيه ص ٧ - ٨ .

الطبعة الثالثة ٢٨٩١م - دار التوفيق النموذجية - مكتبة وهب

وهذا مادفعني إلى الإشارة إلى هذه الحلقة هنا في هذا الفصل، وأنا أتناول العقد الاجتماعي وفلاسفته الذين أفرزهم عصر النهضة.

لقد فسر كثير من الفلاسفة التاريخ على ضوء النظرية السياسية . وتتميز الفلسفة السياسية عن العلوم السياسية بأنها تتخذ منهجا في البحث مختلفا عن مناهج البحث العلمي، هو المنهج الذي يمكنها من التوصل إلى طبيعة المشكلات التي أثارها الفلاسفة وتكشف عن طريقتهم في البرهنة عليها أو تقديم لها وكل تجديد في هذه الفلسفة إنما هو ثمرة نقد الفلاسفة لبعضهم ومراجعتهم لمن سبقوهم.

ومن هنا يتضح لنا أن الفلسفة السياسية لاتنفصل عن مايعرف الآن باسم النظرية السياسية وهي تشمل تطور الفكر السياسي الذي يعني بتحقيق طبيعة المشكلات التي تعرض لها كبار الفلاسفة حين كانوا يصدد التفكير في مشكلات واقعهم السياسي.^(٤٦٤)

وقد يكون هناك مجال لمزيد من التفسير التاريخي

بدايات الفكر السياسي

ما بين الخلفية البدائية وحضارات الشرق القديم

عندما أصبح (الانسان العاقل) في العصر الباليوليثي الأعلى هو النموذج البشري السائد، كانت مجموعاته متماسكة اجتماعيا وواعية عقليا عن طريق التألف، فقد كان حتما عليها أن تظل على قيد البقاء . فأساس المجتمعات الأولى كان التجمع أصلا . إلا أن هذا التضامن يوجه غريزيا إلى بقاء الجماعة، ويهدف في مستواه البدائي، إلى بلوغ حد من الحياة الرغيدة . وهما أمران شدد عليهما عدد كبير من المفكرين السياسيين، يعسكان أصالة الحياة البشرية الطويلة المدى، كما ان المفاهيم للقانون الطبيعي ونظام العالم، والتي جاءت بعد ذلك، هي بصفة حثيئة عمليات تبرير عقلي

^(٤٦٤) مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ٦ .

لرغبة في التماسك البدائي حطمتها الفردية فيما بعد . إذن فالغرائز الانسانية المتوارثة هي ضد الفردية المطلقة العنان، ولقد بالغ معظم المفكرين السياسيين مبالغة شديدة في تقييم التعقل البشري.

ولذلك يجب أن تقيم النظرية السياسية وزنا لغريزة اجتماعية شديدة القوة، أقدم من الولاء للأسرة أو من النشاط الفردي.

والملاحظ أن الصراع بين الفرد والسلطة أمر غير مألوف في الظروف البدائية . حيث يكون أساس المجتمع غريزيا وحيث الناس لم تتأصل فيهم الروح الفردية بعد. وهذا التماسك أو هذا الحافز على "التحرك معا" قديم قدم الانسانية نفسها . كما يبدو من المحتم على أي نظام إجتماعي أن يعني به.

وواقع أن المجتمعات شأنها شأن الأفراد لاتستطيع أن تحيا بالمنطق وحده، ومع ذلك فإن نتيجة كهذه لاتسلب الفهم العام المنظم قوته، ولكنها تزوده بأسلحة جديدة.

إذن ففي مرحلة ما قبل التاريخ كانت هناك قابلية شديدة للتجمع لاتستهدى بالعقل، ومع ذلك فقد مكنت الانسانية من أن تبقى برغم قسوة العصر الباليوليثي.

أما النقطة الثانية، وهي ترتبط بالأولى، فتتمثل في حاجة المجتمع، الذي تكون، إلى معتقدات عامة، كي يقوم بوظائفه بطريقة سليمة، فنشأت الحاجة إلى السحر ثم الدين فيما بعد، ويمكن القول أن العلم بصورة ما، هو سحر يعمل، وإن مكانة العلم الحديث الكبيرة كان لها سوابقها .

فالمحاولة للتحكم في الظروف المحيطة، لها نظائرها في المجتمعات البدائية.

لقد أعطت أعمق الغرائز البشرية دفعه الاحساس بهدف مشترك، دعمتها معتقدات هي بمثابة تعبير عن طبيعة الانسان، وصهرت هذه المعتقدات الأولى في مجهود بناء يتوخى الحرص على تسلط بطئ على البيئة بقصد توفير ميل محدود إلى حياة هائلة.

وثمة درس أبعد مدى يمكن استخلاصه من عصر ما قبل التاريخ ذلك هو التنوع والمرونة في التشريعات البشرية، فيبدو أنه ليس ثمة نمط مثالي واحد صالح لكل الملبسات.

فإذا ما افترض إذن ان حياة المجتمعات مثلها مثل حياة الأفراد، يجب أن تكشف عن تدفق مستمر، فقد يكون من المتوقع أن ترتبط القيادة الفعالة في المجتمعات المتحضرة بالدين الذي حل محل السحر، وبالعالم الذي انبثق من كليهما . وحسبنا أن نذكر، مثلا، أن العلم المصري القديم قام على أساس لاهوتي ثابت قائم، وهو ما نشاهده في علوم الهندسة التي بنت الأهرام والمقابر، وعلوم الطب التي حنطت الجثث لتخلد إلى الأبد، لتعرف عليها أرواحها عند البعث.

ومهما يكن من أمر طبيعة هذه المعتقدات فيبدو أنها أدت وظيفة اجتماعية جوهرية لا يقدر مجتمع بدونها أن يبقى طويلا . فهي في أشكالها الفاسدة قد تسمم ثقافة بأسرها، أما في أشكالها السليمة المتلائمة مع المعرفة المعاصرة فإنها تلهمها أعظم منجزاتها. (٤٦٥)

ومن هنا لم تناقش فكرة الحرية في الفكر السياسي للحضارات الشرقية على نحو ما قد عرفت الحضارة اليونانية والرومانية مثلا، وإنما درجوا على أن يعدوا أنفسهم أحرارا طالما لم يخضعوا لشعب أو لجنس آخر له دين مختلف، ولم يكن من المؤلف أن يتحدث المفكرون عن غير النظام القائم فعلا، الذي كان يولي السلطة المطلقة لحاكم يستمد سلطانه من الآلهة . ومن أجل هذا لم توجد نظريات سياسية، ولا يعني هذا أنهم لم يعرفوا النظم السياسية . فالواقع أنهم خلفوا لنا الكثير من القواعد التي كونت فن السياسة، أي وضعوا تشريعات معينة تبين طرق الحكم المختلفة التي أتبعوها على نحو ما نجد في كتاب الموتى من نصائح ووصايا وضعها الفراغنة لأبنائهم. (٤٦٦)

(٤٦٥) باول، جون : الفكر السياسي الغربي . مرجع سابق ص ٧ وما بعدها .

(٤٦٦) مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ٧ .

وفي الوقت الذي كان فيه الفكر الأغريقي يأخذ طريقه إلى القمة كان الفكر المصري قد تربع فوقها فعلا، ويشهد بذلك أفلاطون حين يرتحل إلى مصر لينهل من منجزات مدرسة الأسكندرية في العلوم والفنون والفلسفة والسياسة.

ويعترف أرسطو وهو يتحدث عن النظام الطبقي بتأثره بما كان يسود مصر من طبقات اجتماعية متميزة، ويشهد في ذلك بأسبقيتها وبما كان لها من قوانين ونظام سياسي.^(٤٦٧)

أما أفكارهم عن العدالة، فهي مصورة في قصة فلاح الفيوم الفصيح (المجهولة المؤلف) والتي يعرض فيها رأيه ومسأله مذكرا الحاكم بمفهوم العدالة الذي سنه رع: "تكلم الصدق وافعل الصدق"، ذلك المفهوم الذي يدل على أن العدالة ليست تعسفا، ولكنها قواعد متبعة. ترتبط بفكرة القياس والنظام ومجرى الأمور المرتب.

والملاحظ أن معظم الوثائق المصرية، رغم أن بعضها ساخر أو متشائم، إلا أنها تظهر الكثير من نفس التصور المرفف للحكم كما هو واضح في شريعة حامورابي البابلي، إنه تصور بدعي للحكم، تقرر ولما يزل التاريخ عند فجره، بناء وحصن، لاسلبا ونهبا. وهذه الصياغة المبكرة للقانون تعبير شرقي قوي تماما. فأهداف الحكم هي الأمان والرخاء، ووراءهما الدين عمليا وحكيما في أساسه. إنه تصور يعبر عن نظره لا يمكن وجودها إلا في دولة على درجة عالية من التنظيم.

^(٤٦٧) خليفه، عبدالرحمن: مقالات سياسية ص ١٦٠ - ١٦١ دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، الجزء الأول، ١٩٨٥م..

فكر المدينة " الدولة " الاغريقية

يذهب البعض إلى أن الاغريق هم أول من قدم للبشرية فكرا فلسفيا بالمعنى الدقيق.^(٤٦٨) ذلك لأن النظرية السياسية الاغريقية لم تستمد كل مادتها من العصور التي كانوا يعيشون فيها بل استمدتها من مادة البشرية عامة . كانت الأسس قد أرسيت في وديان الأنهار وهي الكشوف الرئيسية التي كان من المستحيل بدونها أن تكون المدينة الاغريقية أمرا في حيز الإمكان . فالكتابة والعجلة والسفينة والتقويم، كانت جميعا قد أصبحت حقيقة واقعة . ولكن يصعب القول بأنه قد أن يثير العقل الاغريقي قضايا الفكر الرئيسية كانت النظرية السياسية في مضمونها الكامل قد بدأت . وذلك لأن الفكر الاغريقي غاص إلى الأسس التي قامت عليها الحياة .

والأمر الذي لايقبل الشك أن الفلسفة السياسية منذ نشأتها لم تكن منفصلة عن مشكلات الواقع التاريخي . فعندما نرجع إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بمدينة أثينا بالذات، ذلك لأنها المدينة التي أثمرت أصول الفلسفة السياسية، نجد المصلح والمشرع السياسي الشهير " صولون " SOLON " في القرن السادس قبل الميلاد يضع الحجر الأساسي للديمقراطية اليونانية بما أدخله من إصلاحات اجتماعية وسياسية قضت على نظام الحكم الارستقراطي، وأعطت للطبقة الشعبية دورها في نظام لحكم وتسيير شؤون الدولة.

غير أن إصلاحات صولون المعتدلة بدت غير كافية في نظر طبقات الشعب المتطلعة للمشاركة في الحكم، فتكونت لأول مرة الأحزاب السياسية المنظمة، وتصارعت على الوصول إلى الحكم . ووصل بزيستراتوس " PEISISTRATUS " إلى الحكم بقوة حزب الجبل . وكتب للديمقراطية بعده أن تسير في طريقها قدما بفضل كليستينيس " KLEISTHENES " الذي جاء دستوره بمثابة الخطوة الثانية في بناء الحكم الديمقراطي في أثينا.

^(٤٦٨) الشنيطي ، محمد فتحي : نماذج من الفلسفة السياسية ص ١٣ القاهرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ،

وعندما نشبت الحروب بين اليونان والفرس، لم تكن تلك الحروب مجرد صراعات تحارب فيها الجيوش، ولكن تحاربت فيها النظم السياسية بين المعسكرين، كانت صراعا بين نظام الحرية الهليني ونظام العبودية الفارسي.

وبانتصار أثينا على الفرس في "ماراثون" و "سالاميس" توطدت أركان حكم الديمقراطية.^(٤٦٩)

وفي تلك البيئة السياسية ظهرت أيضا جماعة السوفسطائيين التي تصدت لتغيير نظم المجتمع وتجديد الفكر في كل مجالات الحياة . ويصفهم الفيلسوف الانجليزي شيللر في كتابه " دراسات في المذهب الانساني " STUDIES IN HUMANISM " بأنهم "قادة الحركة الانسانية العظمى في القرن الخامس قبل الميلاد" ^(٤٧٠)

ويعتبر بروتاجوراس "PROTAGORAS" أشهر وأكبر وأقدم فيلسوف سوفسطائي. والمحور الذي حوله فلسفته، بل فلسفة السوفسطائيين جميعا هو عبارته المشهورة: " ان الانسان هو مقياس الأشياء جميعا" ^(٤٧١)

وكان الانسان في نظريته هو محور النظام السياسي، ولذا قرر في دستوره ان يكون التعليم اجباريا ومجانا لجميع الأطفال كما أقر مبدأ تحديد الملكية الفردية .

ومن هنا جاءت تسمية بروتاجوراس " بأب النظرية السياسية " الأمر الذي من أجله أطلق أفلاطون اسم بروتاجوراس على أحد مؤلفاته . وقد تبنى أفلاطون الفكرة التي نادى بها بروتاجوراس بأن الانسان هو الأصل في كيان الدولة وأن الفوضى لا تنتشر إلا إذا تخلى الانسان عن القانون . ولهذا ولدت الفكرة بأن الانسان بحكم

^(٤٦٩) مطر ، أميره حلمي : الفلسفة والسياسة ، مرجع سابق ص ١٣-١٥ أباطه، ابراهيم الدسوقي و الغنام ،

عبدالعزیز : تاريخ الفكر السياسي مرجع سابق ص ١١ - ١٢ .

^(٤٧٠) عبدالجواد، أحمد فؤاد: الاتجاه الانساني في تفسير الحقيقة عند ف.ك.س. شيلر ص ٦ رسالة ماجستير

، قسم الفلسفة ، جامعة القاهرة ١٩٨٤م .

^(٤٧١) المرجع السابق ص ٧ .

طبيعته ككائن حي لا يستطيع الحياة بدون القانون NOMOS والعدل . DIKAION وإذا ماتخلى الشعب عنهما سلم نفسه إلى يد الطغيان. (٤٧٢)

النظريات الأثينية في العدالة

وقد أثّرت مشكلة العدالة وهل هي نسبية ترجع إلى المواضع الانسانية أم لها حقيقة ثابتة لا تتغير . ويعبر عن الرأي الأول بروتاجوراس بقوله : " كل ماتعده الدولة عادلا فإنه يظل عادلا بالنسبة للدولة التي شرعته طالما ظل قرارها قائما. (٤٧٣)

أما أفلاطون فعلى الطرف الآخر . وهذا ما أشار إليه وليم جيمس بقوله أن: " بروتاجوراس يفسر الحقيقة التي كانت في نظر أفلاطون نظاما مطلقا من المثل بأنها إسم جامع لآراء الناس" (٤٧٤) . ويطلعنا أفلاطون في محاوره الجمهورية على الاتجاهات المختلفة السائدة في عصره في الفلسفة السياسية والتي تناولت مسألة العدالة.

ويمثل "تراسيماخوس" في هذه المحاوره رأي الحزب الديمقراطي المتطرف، ويقدم لنا صورة واضحة للواقعية السياسية المتطرفة، ومن الطبيعي بادئ ذي بدء أن لا يوافق تراسيماخوس سقراط على آرائه ومقدماته التي تلخص في أن للعدالة مثالا خالدا لا يتغير، ونراه يلجأ إلى تعريف للعدالة يعبر عن رأي أكثر الثائرين دعاة العنف والاعتماد على القوة، يقول أن العدالة هي العمل بمقتضى مصلحة الأقوى بالقوانين السياسية في دولة ما يصنعها دائما الأقوى ولمصلحته، لأن الحاكم وهو الأقوى يفرض القوانين التي تحقق مصلحته لا مصلحة المحكوم.

وكذلك يضع تراسيماخوس حجر الأساس في سياسة القوة التي سوف نحدد استمرارها فيما بعد عند ميكيا فيللي ونيثشة في إرادة القوة وعنده أن الخير والعدل

(٤٧٢) أبازله والغنام : تاريخ الفكر السياسي - مرجع سابق ص ١٢ .

(٤٧٣) عبدالجواد ، أحمد فؤاد : الاتجاه الانساني في تفسير الحقيقة . مرجع سابق ص ١٤

(٤٧٤) المرجع السابق : ص ١٠ .

لايعنيان شيئا إلا مصلحة الحزب الأقوى، فالقوة والسلطان - يمكن لهما دائما أن يكسبا أي عمل صفة المجدد والنيل.

النظرية الوضعية في العدالة : (التعاقدية)

ثم يواصل جلوكون النقاش مع سقراط فيقدم نظرية في العدالة لا ترجع العدالة إلى إرادة الأقوى كما ذهب تراسيماخوس وإنما يمكن أن تتصف بأنها نظرية وضعيه في العدالة أو تعاقدية تبشر بما سوف نجده بعد ذلك في نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز ولوك وروسو، ذلك لأنه يبين للانسان بطبيعته ينبغي منفعتة ومن ثم فإن الأنانية هي التي تحكم كل تصرفاته ومن ثم إذا ترك لإرادته إنقاد للشر لأن الناس لا ترغب في العدل لذاته ولا يلتزمون به إلا مجبرين وحتى لا يصيبهم أذى من غيرهم إن عرفوا بالظلم.^(٤٧٥)

لقد توصل جلوكون إلى نوع من العقد الاجتماعي وهو يتعرض لمفهوم العدالة السائد في عصره، بعد أن تيقن الناس من عدم جدوي مبدأ الحرية الخاصة لأن كل فرد منهم أناني وقادر على إلحاق الظلم بالآخرين، ولكنه بعد أن يتأكد من أن ظلم الآخرين له أقوى من ظلمه لهم يسعى إلى حماية نفسه، نتيجة لذلك وبناء على حرص الفرد على مصالحه الخاصة، توصل الناس إلى ما يمكن أن يسمى هدنة أو عقدا اجتماعيا يمنع الفرد من إيقاع الظلم بالآخرين.

فما توصل إليه جلوكون، إذن، مجرد أداة لتحقيق نوع من التوازن من أجل العدالة أو تحقيق هدف اجتماعي سام . إنه من أجل تأمين حقوق الفرد في التملك والحرية والاستقلال، فهو بطبعه ليس ملزما بالاسهام في تحقيق خير الجميع، ولا يمكن أن يكون عادلا إلا إذا أجبر على ذلك.

ولامجال هنا لفكرة ضبط الشهوات، وتربية الانسان على ضرورة موافقة احتياجاته ومتطلباته مع احتياجات ومتطلبات الآخرين، وفكرة العقد هذه سابقة لدولة

^(٤٧٥) مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ١٧-١٨ .

هوبز المشكلة من أناس يخافون العواقب الوخيمة لحياة الطبيعة، وعلى نحو فكرة هوبز القائلة بأن الدولة عبارة عن عقد بين ضعفاء متساوين، يلاحظ جلوكون أن أحدا لن يقبل بمثل هذا العقد إذا شعر إنه قوى لدرجة إيقاع الظلم بالآخرين ودروئه عن نفسه.^(٤٧٦)

ومن أجل هذا يقيم جلوكون العدالة على أساس من غريزة الخوف ويجعل تعريفها أنها ضرورة تفرض على الأضعف، ويتخذ أساسا له مخاوف الضعفاء لاشهوات الأقوياء . وواقع الأمر أن في هذه النظرية شيئا تتجه إليه غرائزنا البدائية لأول وهلة، كما قام المفكرون المحدثون بتنفيذها نقطة نقطة.^(٤٧٧)

ومن جهة أخرى يمكننا أن نجد تشابها بين وجهة النظر الجلوكونية ومبادئ جون لوك التحررية ، التي تطلق الحرية للإنسان يسعى وراء قدره شريطة ألا يعتدي على حريات الآخرين ، أي أن الأخلاق نسبية كما هو الأمر بالنسبة لجلوكون وبناء على هذا يتضح أن الطبيعة البشرية منساقفة إلى الظلم وفي الوقت نفسه يعيش الإنسان في مجتمع تتعارض فيه إرادة الأفراد وقد اضطرب الفرد تحت وطأة الحاجة إلى الآخرين أن ينظم علاقته بالغير ومن ثم فقد ظهرت الحاجة إلى تشريع القوانين التي يتنازل بمقتضاها عن شيء من حريته في مقابل أن يضمن من جهة أخرى عدم اعتداء الآخرين عليه.

ومن ثم فالعدالة أصلها إتفاق الناس ومواصفاتهم . ومن الطبيعي ألا يرضى سقراط وهو هنا يعبر عن رأي أفلاطون عن هذا التصور النسبي التعاقدي للعدالة . ويحاول أن يثبت نظريته التي ترجع العدالة إلى مستوى المثل ويعني بالكشف عن طبيعتها الخالدة المقدسة فيوجه الحديث في السياسة في اتجاه أخلاقي.^(٤٧٨)

^(٤٧٦) قاسم، عبدالستار : الفلسفة السياسية التقليدية (أفلاطون وأرسطو) عمان، المطبعة الأردنية، ١٩٧٩م ص ٤٦-٤٧.

^(٤٧٧) باركر ، أرنت ، ترجمه لويس اسكندر : النظرية السياسية عند اليونان القاهرة ، مؤسسة سجل

العرب، ١٩٦٦م ص ٣٣ - ٣٤.

^(٤٧٨) مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ١٨.

نظرية المثل ومفهوم العدالة :

كان المنهج العقلي الذي يمثله سقراط ، هو مصدر النظرة السياسية التي لم يقتصر التعبير عنها على أفلاطون فحسب وإنما عبر عنها أيضا الرواقيون والأبيقوريون بطريقة غير مباشرة فلقد أشاع تأثير سقراط الاضطراب والقلق ، وذلك بوضعه القيم الأخلاقية والذهنية في مواجهة الحياة ، مناديا بمبدأ سيادة القانون ، انطلاقا من مفهوم العدالة الذي ضحى بحياته في سبيلها.

ويتلخص رد سقراط على نظرية السفسطائيين السياسية في محاولة أفلاطون اظهار الدولة والسياسة كإنتاج بشري يحتاج إلى قوانين وقواعد عامة ، يتوقف على احترامها أو احتقارها نجاح المجتمع أو فشله . وفي هذا الاتجاه حاول أفلاطون انقاذ السياسة والأخلاق من تلك النظرة النسبية التي انتهجها أسلافه من المفكرين.

ويتسم الفكر السياسي لأفلاطون بظواهر ثلاث : أولها الجمهورية التي تمثل الفكر المرتبط بمرحلة نضجه وتتفوق على ما تلاها من إنتاج في الصياغة والنزعة الجمالية، أما الظاهرة الثانية وتمثل في المحاورة القصيرة المسماة "رجل السياسة" والثالثة في "القوانين" التي كانت عملا أتمه عندما تقدمت به السن . ففي الجمهورية يرفض أفلاطون ديمقراطيته أثينا ، ويرفض كل نظام آخر . وإذا كان بعض المفكرين مثل بروتاجوراس قد عمدوا إلى النسبية والتطور بهدف تبرير الديمقراطية القائمة فإن أفلاطون قد استنكر التطور حتى يمكنه استنكار الديمقراطية ذاتها . لأنه يهدف إلى تحديد الشروط التي يمكن أن يقوم عليها نظام حكم مثالي قوي لا يمكن تحطيمه . وهكذا يبدو لنا أن المشكله الأولى التي تدور حولها جمهورية أفلاطون هي مشكلة العدالة الفردية والجماعية ، وهي عنده وحدة لا تتجزأ.^(٤٧٩)

^(٤٧٩) أباطه ، والغنام : تاريخ الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص ٢٦ .

ان العدالة بطبيعتها سمات وصفات أساسية أولها أنها تخلع الوحدة والاتساق فيما تحل به سواء كان فردا أم دولة فالفرد العادل متفق مع نفسه سعيد والدولة العادلة متوافقه الأجزاء متألفة العناصر سعيدة.^(٤٨٠) وهو يختار الحديث عن العدالة في الدولة أولا لأن العدالة في الدولة تتمثل بصورة مكبرة ، ويظهر ذلك في عبارته المشهورة أن الدولة ماهي إلا الفرد مكتوب بحروف كبيرة.^(٤٨١)

المجتمع عند أفلاطون طبقي . وإذا كانت المجتمعات الحديثة تحاول التخفيف من صلابة التمييز بين الطبقات إلا أن المجتمع الأفلاطوني يبرز هذا التمييز ويؤكد أنه يرى أن الطبيعة نفسها قد فرضت هذا التمييز . وعلى كل طبقة أن تقوم بالوظائف التي خصتها الطبيعة لتوليها ، ويقول في ذلك أن دولتنا سوف تمتاز بأن الملاح سيظل ملاحا وليس قاضيا والاسكافي اسكافيا وهكذا.

ولما كانت الطبقة الممتازة التي تتولى الحكم سوف تورث أبناءها ميزاتهما ، فقد عني أفلاطون بتقديم نظام من التربية كفيل بإعداد الحكام إعدادا يحقق في النهاية تولي هذه الطبقة الحكم وثباتها فيه وضمان توريثها أبنائها.

وقد وضع شيرطين أساسيين بالنسبة لطبقة الحكام غاية في الصعوبة ، يتلخص الشرط الأول في قوله بشيوعية الحكام ، والثاني في قوله بتولي الفلاسفة الحكم.

فهو يحرم على أفراد هذه الطبقة تكوين الاسرة أو الملكية الخاصة . أما عن حكم الفلاسفة فهي فكرة مستمدة من فلسفة أفلاطون المثاليه التي تفرق بين عالم التغير والصيرورة وعالم الثبات والحقيقه . إذ كما أن هناك فرقا كبيرا بين ماهو جميل في العالم الحسي وماهو جميل في عالم المثل - فكذلك يكون للعدالة صورة مثاليه ثابتة لاتتغير في حين تتغير الصور المحسوسة لها في الواقع النسبي المتغير ، وعلى الذين يوكل إليهم مهمة تطبيق العدالة في الدولة أن يكونوا على علم بهذه

(٤٨٠) مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ، مرجع سابق ، ص ١٨-١٩ .

(٤٨١) أفلاطون : الجمهورية ص ٣٦٨ . ترجمة د.فؤاد ركريا ، دار الكاتب العربي ، ١٩٦٨ م.

الصورة وان تتم لهم المعرفة الحقيقيه بها فلا تترك العدالة بين يدي من تتغير آراؤهم عنها بحسب الظروف والأحوال ، أو بمعنى آخر لا تترك العدالة لآراء الشخصية . ولذلك فقد انتهى أفلاطون إلى القول بضرورة التوحيد بين وظيفه المعرفة وبين وظيفة الحكم السياسي.^(٤٨٢) وقد عبر عن هذا بقوله : " مالم يتول الفلاسفة الحكم في الدول أو يتحول من نسميهم حكاما إلى فلاسفه حقيقيين ومالم نر القدره السياسية تتحد بالفلسفه ومالم تسن قوانين دقيقه تبعد من لم يجمعوا بين هاتين القوتين فلن تنتهي الشرور من الدول بل من الجنس البشري".^(٤٨٣)

وهذا في الواقع شرط مثالي خيالي ، وهذه هي أهم ملامح الدولة (المدينة) المثالية. ان المدينة التي تخيلها أفلاطون في الجمهورية ، هي إلى حد ما يوتوبيا ، وواضح أننا نشعر فيها بأن علينا أن نفهم أن المؤلف نفسه لا يحلم بها كشيء يحتمل أن يقوم بالفعل في دنيا الواقع وهدف الحوار في الجمهورية أخلاقي أكثر منه سياسي.

فالمدينة الفاضلة ، بملوكها الفلاسفة ، وجندها الفضلاء ، إنما يعرضها أفلاطون على المسرح كي يتسنى أن تكون الأوامر المتعلقة بالصواب والخطأ مقررّة على نطاق واسع خلال حياة الأمة كلها.^(٤٨٤)

وفي محاوره السياسي نجد محاولة لتعريف من هو السياسي ، وأي صورة من صور الحكم أفضل ؟ وإذا كان الأفضل حكم الفيلسوف ، فما قيمة حكم القانون ، وهكذا يمضي في إثارة الأفكار المتضاربة ويبحث فيها كل الفروض ومن النتائج التي توصل إليها ان الحكم عنده فن وعلم وتخصص لا يمكن أن يتقنه أو يملكه إلا واحد أو

^(٤٨٢) مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ٢١ .

^(٤٨٣) أفلاطون : الجمهورية ص ٤٧٣ .

^(٤٨٤) أفلاطون : القوانين ، ترجمه من اليونانية إلى الانجليزية تيلور ونقله إلى العربية محمد حسن ظابطا ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٦ ، مقدمة الأستاذ تيلور ص ١٩ .

اثنان أو قلة قليلة ويحكم بلاقوانين مادام يرجع إلى فنه في السياسة ، وإذا لم يتوفر مثله فعندئذ نرجع إلى القانون . ويعد هذا تمهيد لنظريته الأخيرة في القوانين . أما محاوره القوانين فقد أظهرت لنا الطريق لتحقيق الدولة الواقعية ، ولذلك فقد كان تأثيرها في تاريخ الفكر السياسي خاصة عند أرسطو تأثيرا عظيم الأهمية ، فنجد فيها مشروعا فكريا فيه أفلاطون بعنايه ، وأوغل في تفاصيل أدق تماما تتعلق بنوع الدستور ونوع القانون التشريعي الذي يجب على السياسي الفيلسوف الحق ، أن يبحث عنها ، لكي يحافظ على مستوى أخلاقي رفيع وسليم فهي رسالة في أصول التشريع.^(٤٨٥) كما تتناول المحاوره وجهة نظر الكرتي والأسبرطي في أن دساتير كريت وأسبرطة ترمي إلى غاية محددة ، وأن الهدف الذي يجب أن يلهم كل تشريع هو تنمية الفضيلة والخير ، والحقيقة الأساسية في الحياة العامة هي أن كل مدينة أو جماعة سياسية غارقة في حرب غير معلنة ، ولكنها دائمة ضد كل الخصوم.

والأمر في الغالب هو كما قال هوبز بعد ذلك بعدة قرون ، : إن الجماعة المستغلة هي في (الحالة الطبيعية) بالنسبة لكل جيرانها ، والحالة الطبيعية هذه هي حالة حرب ينغمس فيها الكل ضد الكل وينتج عن ذلك أن يكون الخير العام هو الموضوع الذي على المشرع أو رجل السياسة أن يفترضه أمامه في كل نظمه ، وهذا الخير يمكن تعريفه بأنه الانتصار في هذه الحرب ، وبذلك يكون أسمى عمل للمواطن هو أن يكون مناضلا فعلا في هذه الحرب.

والفضيلة ببساطة ذات قدره وفاعلية في أداء ذلك العمل الأسمى ، ويمكن إرجاعها إلى الشجاعة والجرأة ، وهما الامتياز الذي يتميز به الرجل المحارب بما لديه من براعه ومهارة.^(٤٨٦) وينتقد أفلاطون النظام الحربي العسكري في أسبرطة والتطرف في الحرية في أثينا . ويحاول وضع دستور معتدل يأخذ بمبدأ النظام في الدولة العسكرية ومبدأ الحرية في

^(٤٨٥) أفلاطون : القوانين ، مرجع سابق ، ص ٢٠ .

^(٤٨٦) المرجع السابق ص ٢٧ .

الدولة الديمقراطية . وإذا كان أفلاطون قد أعتقد أنه يمكن في السياسة تطبيق مبادئ لها من الدقة واليقين بالمبادئ الرياضية ، إلا أن عناية أرسطو قد انصرفت من بادئ الأمر إلى دراسة الأحياء والاعتماد على الملاحظة والخبرة التجريبية.

ومنزلة الدولة ، عند أرسطو ، من حيث القيمة والصدارة المنطقية تفوق منزلة الفرد والأسرة والقرية ذلك لأن الكل هو دائما فوق الجزء والدليل على ذلك أنه لو فسد الكل فسدت الأجزاء بالضرورة . وأن الفرد لا يمكنه أن يكفي نفسه حاجاته وأنه لا يستطيع الحياة بمعزل عن المجتمع أما من لا يعيش في جماعة أو من يستغني عن الجماعة فهو إما بهيمه أو هو آله .

ويرسي أرسطو بهذه الآراء أسس النظرية العضوية في الدولة فيمثل الدولة بكيان عضوي يفوق في قيمته مجرد مجموع أجزائه ولا يكون للأجزاء فيه قيمة خارج الكل على نحو ما لا يكون لأعضاء الجسم قيمة خارج الجسم نفسه . لقد ساد هذا التصور العضوي للدولة تاريخ الفكر السياسي ابتداء من أفلاطون واستكمل ملامحه مع أرسطو ثم لعب دورا خطيرا في فكر من أتوا بعده خاصة مع هوبز وروسو وهيغل.^(٤٨٧)

ولقد تمسك أرسطو دائما بالاعتدال ، ورغم نقده لأفلاطون ، إلا أن هناك قدرا من التقارب في الأوليات بينهما مما جعلهما يسلمان بداهة بالكيان العضوي للدولة . وكما عني أرسطو بتعريف المواطن الصالح - الذي اشترط فيه الكفاءة على تحمل مسؤوليات القيام بالمشاركة في الحياة السياسية العامة - فإنه يحاول أن يعرف ماهو الحكم الصالح فيبحث في أنواع الحكم المختلفة وأسباب الاختلاف فيما بينها ويعرف نظام الحكم بأنه تنظيم لأعلى مهام المدينة وهذه المهام إما أن يتولاها الشعب فتسمى ديمقراطية أو قلة فتكون أرستقراطية أو فردا فتكون ملكية .

ويمكن المفاضلة بين أنواع الحكم على أساس البحث عن الغاية التي يتجه إليها نظام الحكم هل هو لفائدة المجموع أو لفائدة الحاكم ، فإن كان لفائدة المجموع

^(٤٨٧) مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ٤٠ .

فهو حكم صالح أما إن كان لفائدة الحاكم فهو فاسد . فهو يرجع في تفضيله لحكم على حكم على أساس من فلسفته العضوية التي ترى أن صالح الكل ينبغي أن يتقدم دائما على صالح الأجزاء.

وعلى هذا الأساس تسمى الحكومات الصالحة ملكية أو ارسقراطية أو بوليتيا أي الديمقراطية المعتدلة ، أما الفاسدة فهي الطغيان والأوليغارشية والديماجوجيه أي الديمقراطية الفاسدة ، ولا يختار أرسطو حكما معينا ليكون أصلح هذه الحكومات لأن لكل منها حسناته وسيئاته وكل منها يصلح لظروف معينة.

ولكنه لما كان يرى أن خير الأمور دائما هو الوسط فإنه يفضل حكم الأكثرية الصالحة لأن رأي الأكثرية خير من رأي الأقلية والفساد يصيب الفرد أسرع مما يصيب الكثرة لذلك فقد انتهى إلى دستور وسط بين الأرسقراطية والديمقراطية هو الذي يسمى بالبوليتيا.

وأهم ما يميز به هذا النظام انه يولي الحكم للطبقة المتوسطة فينفادى حكم الأغنياء والفقراء على السواء ، وهذا التوسط يكسب الدولة الفضيلة وهي بدورها وسط بين رذيلتين . ذلك لأن أسوأ أنواع الديمقراطية هي الديمقراطية التي يتولى القيادة فيها كل من هب ودب وتصبح فيها إرادة العامة فوق القانون . وأسوأ أنواع الأوليغارشية حين تصبح المناصب فيها وراثية ولا يخضع الأغنياء فيها للقانون ، أما الطغيان فله أشكال مختلفة فهناك الطغيان المعروف لدى البرابرة والطغيان الانتخابي الذي يكون برضاء الشعب ، ثم أسوأ أنواع الطغيان هو الذي لا يخضع للقانون ولا لإرادة الشعب.

وأساس التمييز بين الأوليغارشية والديمقراطية يرجع في رأي أرسطو إلى اختلاف تصورات العدالة ، فبينما يذهب الديمقراطيون إلى أن الناس جميعا متساوون بالطبيعة فإن لهم بالتالي نفس الحقوق السياسية ، يذهب الأوليغارشيون إلى ان هذه الحقوق ينبغي أن تتناسب مع مقدار ثروتهم ومن ثم فاختلاف تصورات العدالة تعكس مصالح كل طبقة من الطبقات.

ولذلك فإنه يختار ان تناسب الحقوق السياسية ومقدار مايسهم به الفرد من خير يقدمه للدولة . والحاكم العادل هو من يهدف إلى تحقيق الصالح العام.

وخير ضمانات الحكم العادل عند أرسطو هو احترام القوانين والقوانين عنده ليس ثمرة عبقرية الفلاسفة بل هي ثمرة التجربة.^(٤٨٨)

أسباب فشل دولة المدينة :

لقد أبدع أفلاطون وأرسطو ذخيرة ألفاظ الفكر السياسي اللاحق ، وكتب كلاهما في ضوء خلفيه يتمثل فيها الفشل السياسي ، فلم يكن تأثيرهما على السياسة العملية أو النظرية في عصرهما تأثيرا مباشرا أو ملحوظا فبعد وفاة أرسطو عام ٣٢٢ ق.م . يكاد يختفي تأثيرهما لمدة تزيد عن قرنين . ولم يعط بعدهما أحد الفلاسفة موضوع دولة المدينة الأهمية التي عالجاها بها . ومع ذلك فمازال تأثير هذين المفكرين واضحا في المجال السياسي إلى عصرنا هذا.

إذن ، ما هو السبب في انهيار المدن الاغريقية السياسي ؟

قد يكون في الأسباب التالية بعض التفسير :

- ١- أنهما وضعوا دولة المدينة POLIS هدفا لهما ولم يفكرا اطلاقا في أي مجتمعات سياسية أخرى أو دول كبرى .
- ٢- كانا على قناعة بتعذر أو بصعوبة تنفيذ مبادئهما السياسية في المجتمع الهليني ، الذي كان يقوم بقتل كل من يناهز بالإصلاح ، فأعدم سقراط ، مما دفع أفلاطون إلى ترك السياسة وإنشاء الأكاديمية . واعتزال أرسطو لأي نشاط سياسي وبناء مدرسته .
- ٣- لم تقدم أفكارهما أية حلول مرضية لمشاكل المنافسة والحرب الداخلية بين الدول . بل أخذها كقضية مسلمة ، وهذه المشاكل حطمت في النهاية استقلال اليونان ورخائها .

^(٤٨٨) المرجع السابق ، ص ٤٤ ، ٤٧ .

٤- نظام الرق الذي أقراه يجعل المجتمع الاغريقي يختلف اختلافا حادا عن مجتمعاتنا المعاصرة .

٥- موقفهما من النساء يختلف عن المفهوم الأوروبي بشكل عام .

٦- فشل الاغريق في حسم منازعاتهم الخاصة ، وكانوا على غرار الأمم الأوربيه في منتصف القرن العشرين ، يحاربون بعضهم البعض حتى توقفوا وأضاعوا من حريتهم السياسية .

٧- الدعوة إلى تحقيق المدينة العالمية ، مع فتوحات الاسكندر وسيطرة فكرة الفردية والعالمية على ذلك العصر .

استمرار النزعة التعاقدية في الفكر الهليني:

ومع الفشل السياسي للمدينة الاغريقية ، أخذ وضع الانسان الأول كحيوان سياسي يتداعى ، كان على الحكومة أن تلتمس تفويضا بقيامها من مفهوم للعمل الطبيعي يقبله الجميع ، يعبر عنه علي أنه مبدأ عالمي يمكن أن يطبق في كل مكان . وعلى هذا أصبح الأساس لنظرة متفائلة للسياسة أكثر رقة ، لأن الناس كانوا يحاولون التوصل إلى شيء حتى ولو كان أكثر صعوبة من أن يجدوا النمط المثالي للمدينة - الدولة ، ويتستهدفون توسيع منافعه فلا يقتصر على طبقة ضئيلة تحتكر الامتيازات . وفي هذا الشكل تطورت فكرة القانون الطبيعي وذاعت.

وهكذا كون العصر الهليني الفلسفات التي حاولت أن تلتمس تأييدا أخلاقيا جديدا للسياسة خارج مجتمع المدينة ومن هذه الفلسفات تعتبر الأبيقورية والرواقية أكثرها شهرة . ويشترك كل من الأبيقوريين والرواقيين في صلابة الذهن السقراطية وتأكيدهم على الإرادة وضبط النفس.

يرى أبيقور أنه من المستحيل إيجاد نمط أخلاقي خارج نطاق المجتمع ويرفض كليا الفكرة القائلة بوجود قانون طبيعي خير . فاعتبر - كما فعل هيوم في القرن الثامن

عشر ان القيم الاجتماعية نسيبه وأن الكون وهو مستقل عن الحكم الالهي ، يطور ألوان التقدم في الحياه بطريقة آلية . وان قواعد السلوك البشري لاتخضع إلا للمنفعة . فالناس إذا ماتصرفوا وفقا للغريزة الطبيعية ، كانوا أنانيين عدوانيين . إذن فالمنفعة والمصلحة الذاتية هما عصب الحياه . والدولة قائمه على عقد منفعة بين مجموعة من الأفراد وهذا العقد يكفل تقابل وتبادل المنافع بين أعضائها . وبغير هذا العقد المنفعي لاتقوم الدولة ولاتسود العدالة . فالعدالة لابد أن تكون هدف الجميع وموضع اتفاقهم . فإن لم تكن جاز للقوي أن يلتهم الضعيف ويعود الانسان عند ذلك إلى حياة الغاب.(٤٨٩)

ونتيجة لذلك فإن مستويات السلوك تختلف باختلاف الزمان والمكان ، ومايعتبر صحيحا في مفهوم ، قد يكون خاطئا في مفهوم آخر ، والانسان العاقل على هذا الأساس ينظر إلى هذه الاختلافات نظرة تسامح ويرفض الأخذ بفكرة نظام معقول للطبيعة أو القانون الطبيعي على حد سواء . ويترتب على ذلك أن يبتعد عن السياسة ويسهر على توفير راحته . ونزعة الفردية المحاربة هي الرد الوحيد على نظام كوني على هذا النحو.

ولم يكن الأبيقوريون بالشهوانيين كما جرى تصورهم ، فهدف الحياه عندهم هو السعادة والعزلة ، وهذا أمر لايمكن أن يدوم طويلا طالما أن الناس تستعبدهم الأهواء ، فالاعتدال الحسي والتحكم في الذات هما وحدهما القادران على تحقيق الصفاء.(٤٩٠)

أما الفلسفة الرواقية فهي أكثر نزوعا للبناء ، والناس جميعا عندهم أحرار يخضعون للقانون الطبيعي ويؤمنون بالواجب الاجتماعي ، وهذا الواجب الاجتماعي هو الواجب نحو المجتمع ممثلا في الدولة . وعند هذه النقطة تختلف الرواقية عن

(٤٨٩) أباطه والغنام : تاريخ الفكر السياسي ص ٧٨.

(٤٩٠) باول ، جون : الفكر السياسي الغربي ص ٤٨.

الأيقوريه التي تنادى بتجنب شئون الدولة إلا إذا كان هناك سبب قوي يدعو إلى ذلك، بينما يرى الرواقيون أن الرجل العاقل هو من يشترك في أمور الدولة مالم يكن هناك سببا قويا يمنعه من ذلك.

ويرى الرواقيون أن الدولة التي يجب على كل مواطن أن يشترك في الاشراف على شئونها هي الدولة الحقيقية ، الدولة الصحيحة ، والدولة بهذا المعنى لا تكون إلا إذا قامت على أسس خلقية ، والأساس الخلقي في نظرهم هو العدالة . العدالة التي تتمثل في القانون الطبيعي . والدولة لا يمكن أن تكون دولة بالمعنى الصحيح إلا إذا كانت شيئا عاما ، مملوكا ملكية مشتركة بين الأفراد الذين يشكلون الدولة . وكل ماتستهدفه الدولة في نظر الرواقية هو تحقيق سعادة المجموع وفي ذلك مايرر إسهام كل مواطن في إدارة الشئون العامة فإذا مااستحالت المساهمة لظلم أو طغيان ، فالمواطن الصالح مواطن عالمي ووطنه الفعلي هو العالم كله.^(٤٩١)

ملامح الفكر السياسي للامبراطورية الرومانية:

ورثت روما ماخلفته فتوحات الأسكندر ، وتعاملت مع هذا الأثر بفكر واقعي وأسلوب عسكري ونزعه قانونية ساهمت في خلق إطار العمل السياسي والحربي لامبراطورية عالمية نجحوا في تحقيقها ، وفشلوا في الاحتفاظ بها. ومبعث الفشل كان في سياسة روما الداخلية ، لأن الأنظمة القديمة والتقاليد الجمهورية لم يعد في إمكانها تحمل عبء القوة العالمية ، وتدفع العبيد والأموال التي أتت بها الحرب . وأدى النجاح وماتبعه من نتائج إقتصاديته إلى الهبوط بأخلاقيات الهيئة الحاكمة ففقدت هذه الفئة قبضتها .

شيشرون cicero والتعاقدية :

ومثل أفلاطون وأرسطو ، كتب شيشرون في ظل خلفية من الفشل السياسي ، وإن اختلف عنهما في أنه كتب في دراسة تاريخ دولة قائمه بالفعل ، ولم يسع إلى

^(٤٩١) أباطه والغنام : تاريخ الفكر السياسي ص ٨٣.

اختراع دولة مثالية ، فجاءت كتابته رمزا معبرا عن نظرية روما السياسية والقانونية ، ذلك أن التأثير الروماني هو الذي أضفى الطابع القانوني على مصطلحات الفكر السياسي ، كما كان القانون الروماني المرن قادرا على تشرب الآراء الاغريقية ، وبهذا أضحى ملائما لمجتمع متطور.

ومثل أفلاطون ألف كتابا بعنوان "الجمهورية" ، لكن جمهورية شيشرون ليست لمدينة مقامة في السماء ، ولكنها محاولة بذلت لاستنباط طبيعة أفضل حكومة ترعى المصالح المشتركة ، ورغم اتصالها بالمثل العليا الرواقيه والأفلاطونية وبالفكر الاغريقي ، إلا أن هذا الفكر يفسر تفسيراً جديداً أكثر واقعيه ، مع رفض بعض مظاهره ، وقد تقرر في هذه المحاولة مبدأ العدالة أو التوافق مع المصالح المشتركة ، وقد ولد الانسان على هذا الأسس للعدالة . والقانون هو التعبير عن المنطق السليم في صورة عمليه . إنه قيمه مجردة مشيده على دعامة من طبيعة الأشياء ، ومتأصلة في ميل البشر الطبيعي في ان يساعد أحدهم الآخر ، والذي يقارنه شيشرون بالدافع إلى الصداقة . فالإنسان الطيب "يحب" بغيرزته صديقه كما يحب نفسه ، ولهذا فإن الفضيله - التي تعتبر العدالة تعبيراً عنها - غريزيه.

والحاكم عند شيشرون هو "القانون الناطق" ، فليس هناك ما هو متفق تماماً مع مبادئ العدالة ومطالب الطبيعة كالحكم ثم يصنف في دقة مجموعة من القوانين الدارجة ، مؤكداً على ضرورة أن تكون الأوامر عادلة ، كما يجب أن يكون هناك حق الشكوى من قرار الحاكم ، ولكن أثناء الحرب تحرم أي دعوى ضد القائد.

لقد كان شيشرون يتطلع إلى الوراء ، نحو جمهورية ارسطراطية كانت قد فشلت بالفعل ، وقد يفسر فشل الرومان في النهاية إلى هذا النقص في الأصالة والقوة الروحية وكما يبدو فإن الأفكار الاغريقية وإن عبر عنها في صورة ممتازة ، ربما لم تكن قد تغلغت ، كما كان يخيل إلينا - في وضوح - إنه كذلك ، وذلك على الرغم مما أضفى عليها من أحكام وتحديد فخم لمعناها ، الأمر الذي جعلها تنتقل في العصور الوسطى وما بعدها.

ولكن إذا كان شيثرون ، على الرغم من كل تحليله القوي لمفهوم الطبيعة والقانون قد تطلع إلى وراء نحو مثل أعلى محدود ، فقد انبثق من خلال الفشل الجمهوري ذلك الصرح البيروقراطي الحربي للحكم الامبراطوري الذي قطع شوطا بعيدا نحو تحقيق المفهوم الخاص بعدالة ونظام عالميين.^(٤٩٢)

ويرى البعض أن الفكر السياسي لشيثرون ، يعد امتدادا لدولة المدينة الاغريقية المنهارة من جهة ، وإلى "الدولة المدينة" من جهة أخرى التي أتصفت بالعالمية وبكونها الهدف الأسمى للجميع وبالتالي فهي جديرة بكل تقدير واحترام.

لقد لاحظنا أن المركزية المحكمة للامبراطورية الرومانية تعد امتدادا لتأليه دولة المدينة الاغريقية.

وبذلك يقوم شيثرون ومعاصروه بوظيفة الوصل بين دولة المدينة والدولة الدينية التي أصبحت بظهور المسيحية ثم الاسلام الهدف الأعلى لحياة البشر على اختلاف مولدهم وجنسهم وموطنهم . وللوصول إليها - وهو أمل كل انسان - كان عليه ان يلتزم بالقوانين الدينية فهي الطريق الذي يسير فيه الانسان للوصول إلى الدولة الالهية العالمية - وطن الانسان الأم قبل ارتكابه الخطيئة الأولى.^(٤٩٣)

المسيحية والفكر التعاقدي

لم يكن هوبز ، إذن ، هو أول فيلسوف يقيم المجتمع البشري على أساس من العقد الاجتماعي ، بل امتدت هذه الفكرة موهلة في عمق التاريخ الانساني ، حتى من قبل أن يدون ، لأنها مرتبطة ، فيما يبدو ، بالطبيعة البشرية ، كما فهمها أصحاب هذا الاتجاه . وعندما بدأ التأريخ الفلسفي لم تفقد هذه الفكرة عنوانا لها في أي من فصوله أو عصوره ، فقد تبلورت مع الفكر السوفسطائي وحمل لواءها بروتاجوراس

^(٤٩٢) باول ، جون : الفكر السياسي الغربي ص ٨٦-٩٤ .

^(٤٩٣) أباطه والغنام : تاريخ الفكر السياسي ص ٩٧ .

وشخصها جلوكون ، وجسدتها الأيقورية ، أما الرواقية الرومانية ، وخاصة عند شيشرون ، التي أفرزت القانون الروماني فقد أعطت المزيد من الملامح الهامة لفكرة "العقد."

ثم تطورت الفكرة خلال العصور الوسطى حتى وصلت إلى قمتها في الفترة الواقعة بين عصر الإصلاح الديني والقرن الثامن عشر فإذا ماتبين لنا أن الإصلاح الديني نفسه ، هو واحد من الأسباب التي أدت إلى عصر النهضة ، وكان بالتالي سببا في ازدهار الفكر التعاقدي ، فيتعين علينا أن تعود إل الجذور التي أنبتت الإصلاح الديني ، ولتكن بدايتنا مع الفكر المسيحي ورأيه في ازدواج السلطة ، وماحل بهذا الفكر حتى وصل إلى حالة الإصلاح.

واقع الأمر أن الحكم كان يعتبر لدى المسيحيين الأرائل من الأمور الزائلة . والقاعدة العامة لكل العقائد السامية (اليهودية ، المسيحية ، الاسلام) تتمثل في الفكرة الباقية حتى يومنا هذا ، وهي أن الحياة الدنيا زائلة.^(٤٩٤)

غير أن المسيحية قد تميزت عما سبقها من أفكار ما قبل الميلاد بطابع أساسي وهو أن فكرة الدولة ليس لها مكان لديها .فقد اقتصرت تعاليمها أساسا على الشئون الروحية فكانت دينا فحسب ، دين يمتاز بالعزوف عن شئون الدنيا ويطرح جانبا كل مايتعلق بأمور الدولة والحكم ، وقد اختلف الاسلام عن المسيحية في هذا الأمر ، وكان هذا الاتجاه يتفق ومنطبق المسيحية ، إذ أنها كانت تستهدف نشر دعوتها وتعاليمها لتشمل العالم كله ولم يكن يعنيتها في كثير أو قليل أن تكون السلطة الحاكمة في يد هذا أو ذاك مادامت هذه السلطه لاتعرض للمسيحية في شيء ولاتعوق سريانها وانتشارها.

تلك هي الأصول العامة للمسيحية ، غير أن الكنيسة كانت ترهب دائما جانب القائمين على السلطة الزمنية وتتوجس خوفا من محاولتهم النزوع إلى وقف انتشار

^(٤٩٤)Lawrence,T.E.:Seven Pillars of Wisdom Cape,1931.p.p.40-42.

الدين أو الاضرار بالقائمين عليه . لذلك حاولت أن تنتزع هذه السلطة لتحقيق أهداف المسيحية الكبرى وهي إنشاء المدينة العالمية أو الدولة العالمية دولة الله في الأرض وعلى رأسها الكنيسة .

لقد جاءت المسيحية إلى العالم بمفهوم جديد فريد ، لم يعرف له العالم القديم مثيلا من قبل ، هذا المفهوم هو التفرقة بين السلطة الروحية التي تنزعها الكنيسة والسلطة الزمنية التي تتولاها الدولة ، وبذلك جعلت مالم يقصر لقيصر ومالله لله ، وحرمت ذلك الخلط والاندماج الذي كان قائما بين الدين والدنيا حيث كانت المدينة تجمع بينهما في إطار واحد.

ولعل في فكرة الفردية بداية لهذه الانطلاقة الروحية التي أتت بها المسيحية . فالفرد ليس مجرد جزئية صغيرة في جسد الدولة . بل هو مخلوق سام يتمتع بقيم مطلقة ويسعى إلى أهداف علوية تتعدى في أبعادها ومراميها الأهداف الدنيوية للدولة . فالفرد يتمتع بحقوق فطرية خالدة لأنه مخلوق من صنع الله ، ويملك بروحه وكيانه قيمة أسمى من تلك التي تأتيه نتيجة عضويته في الهيئة الاجتماعية.

بهذه القيم والمبادئ تميزت المسيحية في أصولها الأولى وازدهرت واخرجت مجتمعا قوامه السمو الروحي الذي استهدفته . لقد كانت المسيحية في أصولها الأولى سلطة خلقية روحية تقف في مواجهة السلطة الزمنية وتستقل عنها ، غير أنه لم يكن من الممكن التوفيق بين هاتين السلطتين الدينية والدنيوية ، الكنيسة والدولة ، ودار صراع رهيب حول هذا الموضوع كان من أخطر الصراعات التي عرفتھا المسيحية . وأخذ قطبا الصراع في الكنيسة والدولة يتنازعا السيادة والتفوق . وأدى دخول الكنيسة هذا الصراع إلى تجاوز الروحانيات إلى الماديات والخروج بالدين إلى الحكم . وقد انتهى هذا الصراع بانتصار الدولة.^(٤٩٥)

^(٤٩٥) أناطه والعام : تاريخ الفكر السياسي ص ١٠٣-١٠٥ .

تتركز أشد سمات الفكر السياسي وضوحا في العصور الوسطى على نظرية العالم المسيحي وعلى ذلك الصراع بين السلطتين الكنسية والزمنية ، والذي انتهى بانتصار السلطة الزمنية ، تلك السلطة التي خضعت لتطور الأفكار الاقطاعية بمايصحبها من الملكية واخضاعها للقانون . إن فكرة الاقطاع عن "العقد" ومعها المفهوم الذي يعتبر الحاكم زعيم قوم ، مهمته أن يعلن العادات المألوفة العامة وينفذها لا أن يتدعها ، هذه الفكرة كان لابد أن ترتبط في المدى البعيد مع التقليد الروماني عن القانون وهنا نلمس إضافة إلى نظرية الحكم ، فالتشريعات الاقطاعية المعدلة والمتطورة حولت إلى استخدامات جديدة تبعا للظروف الجديدة ، ويتضمن الأسلوب الاقطاعي للحكم عندما تأقلم مع درجه من درجات السلطة المركزية فكرة تضامن المملكة . وتضمنت التنظيمات الاقطاعية صفقه معقودة بين السيد الاقطاعي والتابع ، وكانت هذه الفكرة قابلة لأن تتحول إلى العلاقة بين الولايات المختلفة في المملكة وأكثر من ذلك أن وجهة النظر الاقطاعية تضمنت من الناحية النظرية ، محاولة من كل الفئات للبقاء على صفتهم متمشية مع العرف . والتزام كل من السيد والتابع أن يقر أحكام القانون الاقطاعي وكان للفرد حق محاكمته على يد أقرانه وعلى الملك أن يلتزم بمشاورة أتباعه . وأن يفسر العرف القائم لا أن يصنعه ، وعلى هذا فالسلطة الملكية في هذه الظاهرة ليست استبدادية ، ولكنها تتضمن الشورى مع كل من العناصر الاقطاعية والتقليدية في المملكة ، ومن هنا ، تبدو طلائع الفكرة الهامة للملكية كتوازن بين المصالح وهي ماعبر عنها بشكل جزئي من خلال برلمان.^(٤٩٦)

تركز الفكر السياسي ، إذن ، على فكرة كومولث من أناس مسيحيين ، يعمل في نظام هرمي متناسق خاضع لله . وفكرة التناسق والنظام هي - بشكل خاص - جوهر التفكير التوماسي ذلك لأن القديس توماس الاكوينى يعد أفضل من أنجبت الكنيسة من المفكرين الذين يمكن مقارنتهم بغيرهم من القداماء.

^(٤٩٦) باول ، جون: الفكر السياسي الغربي ص ١٨٥ - ١٨٨ .

يطلق توماس على القانون الذي ينبع من الانسان كمخلوق عاقل اسم القانون الطبيعي ، ويرجع الفضل في اكتشاف معالم القانون الطبيعي والطبيعة البشرية الدائمة الحركة إلى عبقرية توماس.

والقانون الطبيعي هو مقياس للسلوك البشري في حد ذاته وفي العلاقات الاجتماعية وخصوصا السياسيه ، وطبقا لذلك فإن القانون الطبيعي يكون عماد النظام السياسي والقانوني . وبعبارة أخرى فإن السياسة عبارة عن سلوك وأخلاق ولا يعرف توماس التفرقة بين الأخلاق والسياسة ولا بين العدل والسلطة.

إن الاتصال الجديد مع الدولة البيزنطية ، واتصال بيزنطه بالعرب ، ثم تأثير العرب في صقلية وأسبانيا ، كل ذلك أثرى المعرفة الأوروبية ووسع من نطاق فكرها . وعلى هذا كان القرن الثالث عشر قادرا على استحداث مقولة ضخمة للنظرية السياسية المسيحية ، كجزء من المخطط الكبير للفكر ، ومن خلالها حاول توماس الاكويني أن يعبر عن نظرة عالمية تجيب عن التساؤلات الأساسية في الحياة.^(٤٩٧)

وقبل أن يدخل مجتمع القرون الوسطى في دور التصفية كان قد تمخض عن نظرية كاملة وعن قدر من تحقيق مجتمع يعيش مستظلا بحكم القانون هذا المجتمع هو الذي انشأ النظم التمثيلية التي صارت فيما بعد في الغرب وفي انجلترا خاصة ، سابقة واطارا لمقاومة الملكية المطلقة في القرنين السابع عشر والثامن عشر.^(٤٩٨)

وبعد توماس الاكويني ، وتصعد صروح البابوية والامبراطورية بدأ البناء الفلسفي في الانهيار سياسيا وذهنيا . كانوا بالطبع يذلون الكثير من المحاولات ، ولكن الصراع كان ينهش كالعفن الجاف في صرح العالم المسيحي . وأصبح النزاع السياسي والروحي من الحدة حتى لقد بدأ يتحلل كل هذا المفهوم لأوروبا المتحدة روحيا ، وهو الذي سلم به جميع المجادلين . وابتداء من الاكويني ، ثم من خلال دانتى حتى مارسيليو

^(٤٩٧) باول ، جون : الفكر الفلسفي الغربي ص ٢١٢

^(٤٩٨) المرجع السابق ص ٢٢٣ .

وكوسانيوس والزحف يعبر عن نفسه بعمله ، وهناك في نهايته كان ميكيافيللي في الانتظار ، خالي الوفاض روحيا ، ولكنه يتسم عمليا بالمقدرة ، وجاء المنهج العلمي الديكارتي ليهب السيادة المادية على الأرض . وفي الوقت ذاته يبدى النظام القديم مقاومة عنيدة ، ومضت قرون قبل أن تجنح التقاليد تجاه النظرة الجديدة.^(٤٩٩)

وكانت إيطاليا البلد التي حدث فيها أول تعبير سياسي واسع الأثر ، وذلك في كتابات ميكيافيللي التي تربط إحيائه النظرة الجديدة بواقعية الظروف المحيطة ، بكشفها النقاب عن الأسرار القذرة لسياسات الحكومة ، فكانت واقعيته السياسية مبنية على نظرة ساخرة إلى الطبيعة البشرية . ومثل هذه النظرة إلى الطبيعة وإن كان من المحتمل أن يوجد لها مايررها في أي عصر من العصور ، كانت طبيعة في إيطاليا زمن ميكيافيللي . وبدافع من واقعيته شديدة ، وحاجات صارخه يعطي كتابه عنوان "الأمير" ولكنه لا يعتبر "الأمير" إلا عنصرا لسياسة تشكل كامل مضمون مؤلفه.

على أن ما يستحق الذكر في "الأمير" هو التخلي عن الإيمان الديني ، والبعد عن الاطار الأخلاقي الذي أقام أرسطو في داخله دولة المدينة أو وضع الاكوييني فيه مجتمع العالم المسيحي.

هكذا كان في ذلك العصر مفكرون ينقدون بشدة مجرى الأحداث ، وحيث ساعد ميكيافيللي سياسة القوة في إيطاليا في عصر النهضة نجد سير توماس مور في انجلترا يدخل على التأمل في السياسة التفكير العلمي بأشهر مؤلفاته "اليوتوبيا" وهو مخطط جمهورية لكومنولث مثالي ، لا يمكن مقارنته من حيث المستوى والتأثير بمؤلفات ميكيافيللي ، غير أنهما في أسلوبيهما المتناقضين يمثلان رجعه إلى موضوعية النظرة الكلاسيكية . أحدهما يمتلئ مرارة بسبب الظروف الآثمة التي أحاطت بالسياسة في عهد النهضة ، والآخر ، وهو في وضع سياسي أقل قسوة ، تؤازره التقاليد الانجلوسكسونية بما فيها من روح طيبة ، وإدراك سليم ، وتلهمه أفلاطونية منتعشة.

^(٤٩٩) المرجع السابق ص ٢٤٤

وكلا هذين المفكرين في عصر النهضة حاول أن يشيد دعائم مجتمع آمن ، الأول في الاضطراب المباشر الذي تعانيه السياسة الإيطالية والآخر كمفكر مثالي . وكلاهما أوثق صلة بالحقائق ، مكيا فيللي بتحليل لتكنيكية السلطة ، ومور بالمشكلتين اللتين برزتا في الأفق من خلال التطور السياسي للعصر ، واللّتين قدر لهما أن يفسدا حياة أوروبا السياسية فيما بعد ، وهما التفسخ الاقتصادي والحرب.

مع أن نظرتهم ، أنقطعت الصلة فيها مع العصور الوسطى . إلا أنهما يحددان معالم إنتعاش سلوك في السياسة افتقد منذ عصور القدماء . ويمهدان لتطور النظرة الانسانية العلمية ، التي دعمها وحمل لواءها ديكرت وبيكون بهدف تحسين وضع الانسان ، وتدعيم حقوق الفرد واعادة القول بالقانون الطبيعي بمصطلحات زمنية كأساس للسلطة السياسية ، وترتب على ذلك استخدام مصطلحات مبنية على المذهب العقلي ، وبدأ الانفصال تدريجيا عن المذهب الديني . وبدأت فكرة تطوير نظرية جديدة لسلطة ملكية مطلقة في علاقتها برعاياها ، وهو اصطلاح جديد ، وفي علاقتها بعضها ببعض.

تأثير الإصلاح الديني وتأثره بفكرة العقد :

لقد برزت هذه الأفكار الأساسية عن النظرة العلمية والانسانية والشكل الجديد للسلطة السياسية من خلال الصراع بين البروتستانت والكاثوليك الذي تشكلت على أساسه المشكلات السياسية لهذا العصر . فعندما ظل الفكر السياسي مصبوبا في المصطلحات العقائدية ، وعندما كانت حماسة الجماهير الضخمة لا يمكن أن تتجاوب إلا مع الأفكار الدينية ، فلم يكن سوى الحرب المذهبية وحدها هي التي في استطاعتها أن ترفع الناس إلى ذروة تأكيد ذاتيتهم . ولم يكن سوى الحماسة الدينية التي تستطيع تحطيم سلطة نظام العصور الوسطى

وهكذا حطمت ثورة البروتستانت جبروت نظام القرون الوسطى ، كما شجعت بطريق غير مباشر على ظهور فكر علمي إنساني ظهوراً كاملاً ، كما ان فردية

عصر النهضة قد دعمتها الفردية التي في الوضع البروتستانتي والتأكيد على قيمة الحياة الشخصية وحريتها.^(٥٠٠)

ومكنت البروتستانتية لنفسها بسبب قبول المفكرين السياسيين في عصر الإصلاح الديني وبعده ، للأفكار التعاقدية ، وفضلا عن ذلك فإن النمو التدريجي لفكرة التسامح الديني يرجع إلى العقد الاجتماعي وإلى فكرة القانون الطبيعي التي ارتبطت " بالعقد " إذ بواسطتهما معا تحول الفرد إلى مواطن له حقوق ، كما اهتم المفكرون بدراسة طبيعة علاقته بالسلطة السياسية . ومن هنا نجد أن الحروب الدينية في فرنسا في ستينات القرن السادس عشر وسبعيناته ، وكذلك تمرد الهولنديين ضد حكم الأسبان الذي بدأ عام ١٥٦٨م - أدى ذلك كله إلى تنقيح أفكار التعاقد وتطويرها.^(٥٠١)

نشأة المفهوم الحديث للدولة أو السلطة السياسية:

ليست الدولة كيانا مجردا ، بل واقع محسوس تكون في حقه معينه من التاريخ ، وفي ظل ظروف اجتماعية محددة . والوقوف على بدايات المفهوم الحديث للدولة ، ينبغي أن يتم في الوقت الذي برز فيه إلى الوجود ، جسم اجتماعي، كان لأناس القرن السادس عشر من الجدة بحيث أنهم لم يتنبهوا إلى ضرورة منحه إسما تتناقله الشعوب فيما بينها ، وفي الحقبة الزمنية عينها ، فلم يكن للسلطة أن تتأسس، وللدولة أن تتكون ، لولا جملة من الشروط التي أخذت تظهر منذ نهاية العصر الوسيط . من هذه الشروط:-

١- نمو التجارة ، وانتشار الانتاج والمنتجات في الأسواق ، هذا الانتشار الذي حل محل الاكتفاء الذاتي ، وكان وراء خلق علاقات.تبادل.

^(٥٠٠) المرجع السابق ص ٣٠٤.

^(٥٠١) إمام عبدالفتاح إمام : توماس هوبز، فيلسوف العقلانية ص ٣٦٥-٣٦٦ دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥م.

أنظر أيضا :

Peter Laslett : " Social Contract " , art in The Encyclopadia of Philosophy, Vol.7 p.465

٢- توحيد الأراضي بواسطة إنشاء الممالك وتكون القوميات.

٣- ولادة "الوحدات" البرجوازية الخارجية على سيطرة الاشراف.

٤- تطور الفلسفة السياسية نحو نظريات السيادة الشعبية والعقد

ومن المهم أن نتبين جيدا الصلة بين فكرة السيادة الشعبية وتكوين الدول القومية، لأننا بهذا ندرك معنى هذه الظاهرة : إن التأسيس في السلطة السياسية ، هو انزالها إلى المجتمع . فهي تستدعي وعي المجتمع المدني لنفسه ، أي وعيه من قبل كافة أعضائه ، أفرادا وجماعات ، وأن يعلق هؤلاء أهمية كبيرة على الإنتماء الاجتماعي والمشاركة الاجتماعية ، وعلى وجود المجتمع المدني ووحدته وديمومته . لهذا، فالدولة تعني أيضا المجتمع المدني "كمالاً" للسلطة التي يمارسها هذا الفرد أو تلك الجماعة . ينجم ، بالتالي ، عن تأسيس السلطة ، التمييز بين التملك الجماعي للسلطة السيادة (السيادة) ، وممارستها المحصورة في شخص أو عدة أشخاص (وظيفة الحكومة) . يزول الحكام ، لكن الدولة تبقى وتستمر . ليس الحكم إذا هبة أو امتيازاً، وإنما هو وظيفة تخضع لمبادئ وقواعد عمل ، لأساليب وشكليات محددة^(٥٠٢) .

ويمكن ذكر ثلاثة كتب كنموذج للنظرية الجديدة عن الدولة أولها كتاب جان بودان "Jean Bodin كتب الجمهورية الستة " Six Books of the Republic " عام ١٥٧٧م. وقد ضمنه أشهر نظريات السيادة في تاريخ الفلسفة السياسية ، وصاغ فيه مذهب الحكم في صورته الكاملة . وانضوي تحت لواء أفكاره كل التفكير السياسي لأوروبا الحديثة ما بين القرن السادس عشر والقرن العشرين ، برغم ماتعرضت له هذه الأفكار من نقد ومقاومة . وقد افتتح كتبه الستة بهذا التعريف : " (الجمهورية) أو (الجسم السياسي) أو (المجتمع المدني) ، تدبير مستقيم لأسر متعددة ، ولما هو مشترك بينها ، ترافقه قوة مهيمنة"^(٥٠٣)

(٥٠٢) لايار ، جان ولیم : السلطة السياسية ، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م.

ص ١٢٢-١٢٥.

(٥٠٣) المرجع السابق ص ٩١.

ويستطرد بعد ذلك نحو تعريفه المشهور للدولة، حيث يجد الصفة المميزة لها هي " السلطة ذات السيادة" (٥٠٤)

والكتاب الثاني وضعه هوجو جروتوس وعنوانه " عن قانون الحرب والسلام of the Law of War and Peace وهو يحاول - بعد أن افترض وجود دول الملكية - أن ينظم سلوكها وفقا " لقانون الأمم أو القانون الدولي " ويستند جروتوس إلى فكرة القانون الطبيعي ويؤكد ذلك بقوله " إن الطبيعة الانسانية ذاتها هي أم القانون الطبيعي " ومن ثم فمادامت القوانين الداخلية للدول تشرع لفائدة المواطنين، فعلى هذا يدل جروتوس : " فيما بين كل الدول أو معظمها لابد وان يكون هناك - بل في الواقع هو موجود هناك - بعض القوانين اتفق عليها على أساس من رضاء عام وهي التي تمثل بشكل عام مصلحة المجموع . . وهذا هو ما يطلق عليه قانون الشعوب. "

ويرتب على ذلك مشروعية الحرب ضد معتد يحطم هذه القواعد والقوانين . فتبرير الحرب هنا هو كسب السلام . وعلى الرغم من أن علاج جروتوس لم يكن إلا مسكنا إلا أن قوانينه لعبت دورا بين الدول له قيمته، وهو يدل على أن المصلحة الذاتية سوف تجد مخرجا لها وسوف تبرهن على صلاحيتها كأساس للقانون الدولي كما برهنت بالقانون المدني. (٥٠٥)

أما الكتاب الثالث فهو : " الميثاق السياسي " Political Testament للكاردينال Kardinal Richelieu ، الرجل الذي كان مسئولا عن سياسة فرنسا خلال أكثر من حرجا في القرن السابع عشر، الرجل الذي كان همه أن يخلق من الاقليمية الصارخة والعداوات الدينية التي سادت فرنسا في ذلك القرن الصرح المركزي لنوع الدولة التي حدد بودان معالمها، الدولة المطلقة التي أضحت وحدة الحكم الوحيدة ذات الفعالية. .

(٥٠٤) باول ، جون : الفكر الفلسفي الغربي ص ٣٠٧.

(٥٠٥) المرجع السابق ص ٣٠٣-٣٢٠.

إن الميثاق " كتاب ذو صفة فذة ويجب معرفته بصورة أوسع، على أن النظرية التي من ورائه صورة طبق الأصل لتلك التي تكمن وراء " الليفيثان" لهوبز رغم كل مافيه من جوانب تقليدية عن الله والعقل، بل أن الكتب الثلاثة جميعها تقود إلى "ليفيثان هوبز Leviathan of Hobbes الذي يعد أكمل تعبير عن نظرية الدولة الجديدة ونقطة تحول في الفكر السياسي.

إلى مثل هذا المفهوم بالدولة، هناك مساهمة لا تقل أهمية مقدمة من قبل يوهانس ألتوزيوس Johanes Althusius، وإن كان مؤلفه أقل شهرة، ويدعى " السياسة القياسية " Politique Syst'ematoque ويعرف السياسة فيه بأنها فن إشراك الناس، لتأليف ورعاية وصيانة الحياة الاجتماعية . أما تفسيره لمفهوم الدولة، فهي في القمة جماعة سياسية ترين على الجماعات الأكثر بساطة، علي العائلات، على المدارس، ثم علي المجتمعات الأكثر تعقيدا، الدساكر والمدن . ويصل ألتوزيوس، حسب الوسيلة التي سنسميها فيما بعد، وراثيه، إلى مفهوم هو في الوقت نفسه تعاقدية وعضوي للسيادة . ونمر ، بالتدرج، من المجتمعات البسيطة إلى المجتمع " الدولي " وهذا من شأنه أن يمكننا من اعتبار ألتوزيوس كرائد للنظريات السياسية التي تدعى فيما بعد بالفيدرالية أو، أيضا، الفتوية، وأنه مؤسس الحقوق الاجتماعية . فهو يعتبر الدولة كاتحاد فئات متصلة بعقد تنطلق منه السيادة.^(٥٠٦)

إذن فنظريات السيادة الشعبية والعقد لها الدور الأكبر في تأسيس السلطة وتكوين الدولة، وأضحى بالامكان تبني ذلك التحديد : الدولة هي السلطة السياسية المؤسسة . وهكذا فإن معنى الدولة يشير إلى حقيقة محددة تماما، تختلف عن تلك التي للأمة أو للوطن إنه يشير إلى سلطة سياسية تخضع ممارستها لقواعد قانونية تكفل لها صفتها الشرعية . وهذا مايجعلها تختلف عن السلطة السياسية المجسدة، لأن

(٥٠٦) بريلو ، مارسيل : علم السياسة ، ترجمة محمد برجاري منشورات عويدات، بيروت ، باريس ،

السلطة السياسية المجسّدة هي سلطة واقع، إنها لمن يستولي عليها أو يملكها. أما السلطة السياسية المؤسسة هي سلطة قانون، من يمارسها ليس سيدها أو مالكةا، يتصرف بها بحرية تامة، لا يمكنه ممارستها شرعيا، ودون تجاوز، مالم يخضع لتشريعات مستقلة عن إرادته وأهوائه ومصالحه الفردية.

نري، إذن، كيف أن استقرار السلطة واستمرارها، اللذين لاغني عنهما لتماسك المجتمع المدني وتقدم المدنية، يؤمنهما شكلها المؤسّس أفضل من الشكل المجسّد. والملاحظ أيضا أن تكوين الدولة يحل الشرعية في ممارسة السلطة، محل القوه والمكانه، ففي ظل السلطة المجسّدة، يفرض الرئيس أو الملك على سائر أعضاء الجماعة، الخضوع لمشيئته بالقوة، أو بوحى من مكانته الشخصية : يكفي أن تكون مشيئة شخص قوي غني، ومميز، حتى تكتسب قوة القانون، ومنذ اللحظة التي يفقد فيها قوته أو مكانته، تسقط السلطة من يده وتفقد مشيئته هذه الصفة. أما في ظل السلطة المؤسّسة، فإرادة الحكام لاتلزم أحدا، مالم تكن ناطقة باسم الدولة، فالأصول التشريعية تحدد بدقة، في أي نطاق يكون قرار صادر عن أناس في الحكم، شرعيا، ومعمولا به. إرادة الحكام لاتمتزج بالسلطة

بل تبقى منفصلة عن وظيفتهم العامة، لدرجة أن التشريعات " لاتجيز " أعمالها جميعها. الحكومة " ممثلة " السلطة، لكن المجتمع المدني " صاحبها ".^(٥٠٧)

وتأتي المحاولة الأبعد مدى، لتوضيح الاصطلاحات السياسية، وهي محاولة جان جاك روسو. ففي نهاية الفصل الرابع للجزء الأول من " العقد الاجتماعي "، وهو فصل بالغ الأهمية لأنه يعالج " الحلف الاجتماعي " أي " العقد الاجتماعي " نفسه، يعطي روسو توضيحات حول مفرداته : " إن هذه الشخصية العامة، التي تتألف هكذا من اتحاد جميع الشخصيات الأخرى، كانت في العصر القديم تأخذ اسم المدينة، وهي اليوم تأخذ الجمهورية أو الجسم السياسي Corps Politique ، الذي يدعوه أعضاؤه

^(٥٠٧) لايبار، جان وليام : السلطة السياسية ، مرجع سابق ، ص ١٢٤ - ١٢٦.

الدولة عندما يكون سلبيا، وسيدا عندما يكون عاملا، وسلطة عند مقارنته بنظائره". وقد اعترض روسو على التحويل الذي أصاب تعبير "الحاضرة": "إن المحدثين الذين، بأكثرتهم، يأخذون الحاضره على انها المدينة، قد أضعوا المعنى الحقيقي للكلمة. وبهذا يكون روسو وفيا للتقليد اليوناني.

إلا أنه يجعل من كلمة "اجتماعي Social"، مساوية لكلمة: "بولتيكس" وليس كوينونيكوس. Koinonukos فكلمة "اجتماعي Social" تشير إلى المجتمع المدني، أي الحاضره، الجمهورية، الدولة، وروسو نفسه صمم على القيام بعمل سياسي. فهو يعطينا "العقد الاجتماعي" لمختارات. من كتاب أكثر اتساعا مخصص "للمؤسسات السياسية" رغب كما يؤكد في "اعترافاته" Les Confessions في العمل عليه طيلة حياته. وقد دعي "العقد الاجتماعي" "في وقت من الأوقات" ب-"في المجتمع المدني" (de la Soci'et'e Civile) وهناك مخطوطه حملت هذا العنوان الذي فضل في أحد الأوقات (أما العنوان الفرعي، الذي احتفظ به، فإنه لا يزال أكثر دلالة: مبادئ الحقوق السياسية. وكان قد سبق لروسو أن تردد بين "دراسة حول تركيب الدولة". . وحول تشكيل الجسم السياسي. . وحول شكل الجمهورية". (٥٠٨)

إذن فمسمى "العقد الاجتماعي" قد اكتسب شهرته وشاع بين الناس استنادا إلى كتاب جان جاك روسو الذي حمل هذا العنوان، وكان الأولى أن يسمى "العقد السياسي". كما أن المفهوم الحديث للدولة قد ارتبط ارتباطا وثيقا بالفكر التعاقدية والقانون الطبيعي، وعلى رأس الذين بنوا النظرية الحديثة في هذا المجال ينبغي أن نذكر توماس هوبز وفي إثره جون لوك ثم جان جاك روسو.

توماس هوبز: Thomas Hobbes

لاشك أن للعصر الذي يعيشه الفيلسوف تأثيرا على أفكاره ومع ذلك يصعب تصوير مذهب هوبز علي أنه مذهب اقتضته أحوال خاصه في بلده، فإذا كان قد انشغل

(٥٠٨) بريلو، مارسيل: علم السياسة، مرجع سابق، ص ٣٦-٣٧.

بأحوال بلاده المضطربة، فيجب أن نتذكر أنه لم يتجه إلى السياسة، إلا بعد أن لفت اقتراب الحرب الأهلية نظره إليها . فقد كان فيلسوفاً قبل أن يكون منظرًا سياسيًا، ولقد طبق المناهج الفلسفية التي حصلها بطريقة مستقلة عن دراسة السياسة - طبقها علي المشكلات السياسية.^(٥٠٩)، وبالرغم من أن تلك الفترة الخطيرة من تاريخ إنجلترا هي التي كونت بعض مفاهيم هوبز ونفسيته المتشائمة المؤسسة علي النفعية والخوف، ووصفه لنفسه بأنه توأم للخوف، وتقريره في نهاية الليفياثان عن مبررات صدوره بقوله: "إن قلاقل الوقت الراهن هي التي وقتت صدور هذا الكتاب".^(٥١٠) وبرغم أن خوفه الطفولي من الناس، لم ينف عنه صفة الفيلسوف المغامر، فقد عاش إحدى وتسعين سنة لم يخف فيها قط لا من الآراء الجديدة ولا من الأفكار الجريئة.^(٥١١) ووصفه البعض بقولهم: "إنه كان أشجع فلاسفة عصره".^(٥١٢) مع كل هذا لم يفكر هوبز في القلاقل والاضطرابات التي مرت بها إنجلترا، إلا بوصفه فيلسوفاً يسعى إلى حل مشكلات الإنسان، والصراع بين الفرد والمجتمع، أو تفسير خضوع المواطن لسلطة الدولة - لكنه لا يفكر في ذلك بوصفه مواطناً إنجليزياً تحزنه أحوال بلاده المتردية . لقد كان يرى في الحرب الأهلية في إنجلترا مثلاً لفساد التنظيم السياسي الذي يقوم على قواعد هشّة، ولهذا راح يبحث عن السبل التي يتحقق بها قيام المجتمع البشري المستقر . إن هوبز هنا فيلسوف يبدأ - كما فعل سقراط عندما بدأ من المفاهيم الأخلاقية الشائعة في عصره، وكما فعل أفلاطون عندما هالته الاضطرابات

^(٥٠٩) Plamenatz، John : Man and Society، Volume one، Longman Paper back 1979، p، 117

^(٥١٠) Hobbes ، Thomas : Leviathan: English Works، Volume three p.713 Second Reprint، 1966.

^(٥١١) Mintz، Samuel L.: the Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions To the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes. Cambridge University press 1962.p. 13.

^(٥١٢) Ibanez، Felix Marti : Tales of Philosophy p.145. Clarkson N.Y.1967.

السياسية والأوضاع السيئة في أثينا - يبدأ من مشكلات عصره، ولكنه يعود منها إلى أسبابها الأولى وعللها البعيدة، ولهذا نراه يعرف المنهج الفلسفي بأنه البحث عن العلل البعيدة للنتائج أو الآثار الظاهرة أمامنا أو العكس، السير من هذه العلل إلى نتائج.^(٥١٣) ويصف هو بنفسه تصويره الذي وضعه لمذهبه الجديد في الفلسفة بقوله : " لقد كنت أدرس الفلسفة من أجل ذهني أنا، وجمعت أنواعا من كل نوع من عناصرها الأولى وهضمتها ثم رتبها في ثلاثة أقسام . أعتقدت أنني أستطيع أن أكتبها بهذا الترتيب : أولا : في الجسم وخواصه العامة.

ثانيا : في الانسان وملكاته وعواطفه.

ثالثا : في الحكومة المدنية وواجبات المواطنين.. (لكن الأحداث عكست الترتيب) فما كان القسم الأخير في الترتيب أصبح الجزء الأول زمنيا.^(٥١٤) ولم يجد هوبز أي خطورة أو ضرر في قلب الترتيب الذي وضعه.

تعرضت تحليلات هوبز للطبيعة البشرية للعديد من التفسيرات أشهرها نظرية الأنانية السيكلوجية Psychological Egoism التي ترى أن هوبز يقيم تصويره للحياة الأخلاقية والاجتماعية على غريزة حب البقاء لأنها في نظره غريزة أساسية تتحكم في الوجود الانساني كله.^(٥١٥)

فيرتبط مفهوم اللذة والألم بطبيعة حياتنا العضوية : لأن كل مايشبع فينا تلك الغريزة يسبب لنا ضربا من اللذة، وكل مايعارض لنا تلك الغريزة لايد أن يولد لدينا شعورا بالألم . فهو يقرن الخير باللذة، والشر بالألم، " كما انه ثمة قاعدة مشتركة للخير والشر يمكن استخراجها من طبيعة الموضوعات ذاتها، بل كل شيء يتوقف على

^(٥١٣) Hobbes, Thomas : The English Works Vol.1.p.65.

^(٥١٤) Hobbes, Thomas: English Works.xix.p.xix

^(٥١٥) Hoffding, Harold: "History of Modern Philosophy",Vol.1.Eng Tans.by B.E. Meyer Macmillan, p.227,1920

شخص الانسان نفسه".^(٥١٦) فالاخلاق، إذن، نسبية . ومهما كان من تنوع الأهواء البشرية فإنها جميعا تخفي ضربا من الشعور بالأنانية أو حب الذات . مع أن الأخلاق الحقيقية عند هوبز تقوم على قوانين الطبيعة التي هي أزلية ثابتة لا تتغير، ومن ثم فهي أخلاق عقلية مطلقة . وقد كان هوبز نفسه بعباراته وتعبيراته سببا في تلك التفسيرات التي تعرضت لها تحليلاته للطبيعة البشرية، وسوء الفهم الذي اكتنف تلك التفسيرات . فنجده من يحاول أن ينفي عنه تأكيد الانانية السيكولوجية ولا ينفي عنه وجهة نظره المتشائمة تجاه الطبيعة البشرية.^(٥١٧) فعلى الرغم من اهتمام الناس بمصالحهم الخاصة ومنافعهم الذاتية، فلهم أيضا إهتمامات أخرى، مثل تكوين الصداقات، غير ان حب الآخرين لديه محدود، ومن ثم فلا يمكن أن يستخدم كأساس يقوم عليه بناء الدولة.^(٥١٨)

ولكن ما يصلح كأساس هو ذلك القانون الأساسي للطبيعة والأخلاق الذي يعبر عن إلزام متبادل، إلزام يفرضه القانون الطبيعي حتى قبل نشأة المجتمع ويلزمنا باحترام "عهودي" والوفاء بكل ما قطعته على نفسي من وعود وتعهدات. ويعتبر أي حث بها عملا لا أخلاقيا . ذلك الإلزام الذي يصنفه البعض إلى :-

- أ - إلزام طبيعي يعبر عن الضرورة الطبيعية التي يخضع لها الجسم.
- ب - إلزام عقلي : ضرب من الادراك العقلي والخوف أو النفور الذي يجعله يتبعد عما يعتقد أنه يؤذيه.
- ج - إلزام خلقي، ويصدر عن السلطة السياسية وهو مستمد من الإلزام العقلي أيضا.^(٥١٩)

^(٥١٦) Hobbes, Thomas : English Works. ٤١. p ٢. loV ،

^(٥١٧) Gert, Bernard: Thomas Hobbes's De Cive. Ed. With an Introduction by B. Gert p.5. Humanities Press U.S.A. 1979.

^(٥١٨) إمام عبدالفتاح إمام : توماس هوبز ص ٢٥٥

^(٥١٩) Oakeshott, Michael: Hobbes on Civil Association Berkeley and Los Angeles Unive. ١٩٧٥ sserP amrO filoC fo ytisr

ذلك لأن فلسفة الأخلاق ليست سوى دراسة لقوانين الطبيعة . . " وقوانين الطبيعة ثابتة أزلية لا تتغير وماتحرمه لا يمكن أبدا أن يباح أو أن يمتدحه أحد، وماتمتدحه لا يمكن أبدا أن يحرمه أحد.. " (٥٢٠)

تأسيس الدولة وحالة الطبيعة

State of Nature

هناك خطوة تسبق مباشرة عرض هوبز لنظريته السياسية عن تأسيس الدولة، ويسميتها " حالة الطبيعة " وهي حالة افتراضية يغيب فيها المجتمع. (٥٢١) ومعنى ذلك أنها لاتعبر عن مرحلة تاريخية معينة مرت بها البشرية قبل أن تصل إلى حالة التمددين . إن حالة الطبيعة عند هوبز ليست واقعة تاريخية وإنما هي فكرة بنائية ضرورية . . إن من الضروري لفلسفته السياسية أن تبدأ من وصف حالة الطبيعة، وان تبين أن الدولة لابد أن تنبثق من هذه الحالة الطبيعية، وإن كان هوبز في ذلك كله لا يروي لنا تاريخا حقيقيا أو واقعا. (٥٢٢)

وهوبز عندما يصف طبيعة الناس وما يملكهم من رغبة واشتهاء وغير ذلك من دوافع، فإنه يصف الطريقة التي لابد أن يسلكوا بناء عليها، لو أزلنا التزامهم بالعقد . وهذا السلوك كما نتوقع، لابد ان يكون صراعا يقوم به كل انسان نحو كل انسان آخر، صراع من أجل المحافظة على النفس والسيطرة على الآخرين، إنها " حرب الكل ضد الكل " غير ان هذه الحالة عنده افتراض منطقي، إنها استنتاج عقلي، وإجابة عن السؤال الذي طرحه في كتابه " الليفيثان " : " ماهي طريقة الحياة التي لابد ان توجد

(٥٢٠) Hobbes, Thomas : English works Vo; 2, p.46.

(٥٢١) macpherson, C.B. The Political Theory of possessive Individualism, Hobbes to Locke, Oxf. ١٧, p. ١٩٧٩ ssrP ytisrevinU dro

(٥٢٢) Strauss, Leo : The Political Philosophy of Thomas Hobbes: Its Basis and Its Genesis, p. 104 Eng. Trans by Elsa M. Sinclair: the Univresity of Chicago Press 1963.

إذا لم تكن هناك قوة عامة قادرة على بث الرعب في قلوب الناس " ؟ وكانت الإجابة سوف تصل إلى حالة الحرب، سوف يتحول كل إنسان إلى ذئب نحو أخيه الإنسان . غير ان هوبز لم يقل ان السيادة الناقصة قد خلقت اتفاقا بين الناس الذين كانوا بالفعل من قبل في تلك الحالة التي نسميها بحالة الطبيعة، بل أنه يذهب إلى العكس، إلى أن حالة الطبيعة لم تنتشر قط في جميع أنحاء العالم . إنما أراد هوبز قوله هو انه : " لكي تكون لديك دولة كاملة السيادة، فإن الناس لابد أن يسلكوا كما لو كانوا قد خرجوا من حالة الطبيعة بالاتفاق " .^(٥٢٣) إذن، فحالة الطبيعة شرط منطقي يسبق منطقيا إقامة المجتمع المدني الكامل، أي المجتمع ذا السيادة الكاملة، وما استنبطه هوبز من حالة الطبيعة هو حاجة الناس إلى الاعتراف بالدولة ذات السيادة التامة بدلا من الدولة ذات السيادة الناقصة الموجودة لديهم الآن.

من هنا، يمكن القول، أن حالة الطبيعة افتراض منطقي يقدمه هوبز لبناء فلسفته السياسية، ولاشك ان جذور هذه الحالة كامنة في الطبيعة البشرية، وتبرز لنا على الفور تلك الفكرة عن الأنانية السيكولوجية التي يفسرها ذلك الميل الطبيعي للكائن الحي الذي يحتم عليه أن يحافظ على ذاته، ولذا، نجد الانسان في حالة الطبيعة راغبا في المحافظة على بقائه وتدعيم وجوده، وتوقف رغبته تلك يعني انتحاره . فهل يعقل أن يسعى إنسان نحو نهايته ؟

إن القاعدة الأساسية التي تكمن وراء كل سلوك هي أن الجسم الحي مدفوع بالغريزة للمحافظة على حيويته أو زيادتها . وفي إيجاز شديد فإن المحافظة على الذات هي المبدأ الفسيولوجي الكامن وراء كل سلوك، والمحافظة على الذات معناها مجرد استمرار الوجود البيولوجي الفردي، وما يؤدي إلى هذه الغاية فهو خير ومايسفر عن الأثر المضاد فهو شر.^(٥٢٤)

(٥٢٣) Macpherson: C.B.: The Political Philosophy of Hobbes, p. ٢١.

(٥٢٤) سباين، جور: تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث، ص ٦٢٨ ترجمة الدكتور راشد البراوي، دار المعارف بمصر .

وهذه هي قاعدة هوبز ومسلمته الكبرى : " فالغاية الأساسية للإنسان هي المحافظة على ذاته".^(٥٢٥) و " المحافظة على الذات هي مجمل حقوق الطبيعة..".^(٥٢٦) ويفسر لنا هوبز الحق الطبيعي بقوله : " ولا أعني بالحق شيئاً آخر سوى الحرية الممنوحة لكل إنسان في استخدام قدراته الطبيعية طبقاً للعقل السليم، للمحافظة على حياته الخاصة، وبالتالي حريته في أن يفعل أي شيء في تقديره أو يتصور عقله أنه أنسب الوسائل لهذه المحافظة".^(٥٢٧) وعليه، " فإن الأساس الذي يركز عليه الحق الطبيعي هو : لكل إنسان أن يبذل جهده لحماية حياته وصيانة أعضائه بكل ماأوتي من قوة...".^(٥٢٨) فليس ثمة قانون يجبر الإنسان على ان يتخلى عن المحافظة على حياته.^(٥٢٩) وكل قوانين الطبيعة مشتقة من هذا القانون : المحافظة على الذات.^(٥٣٠)

ومن المحافظة على الذات تنشأ رغبات أخرى، فيتجه الفرد نحو اللذة التي تؤدي إلى استمرار الحياة ودعم البقاء، وهو في سبيله إلى تأمينها لا بد من حصوله على القوة، لأن القوة هي وسيلة أساسية لإشباع رغباته، فمن الطبيعي أن يرغب الفرد دائماً في المزيد من القوة، ولأن كل فرد يرغب الحصول على المزيد من القوة، فمن هنا ينشأ الصراع ويشتد ويتحول إلى حرب الكل ضد الكل، وتلك هي حالة الطبيعة التي يتحول فيها كل فرد إلى ذئب بالنسبة لغيره من البشر وينفي هوبز عن نفسه، أن يفهم عنه، أن الإنسان شرير بطبعه فلا أحد يتهم طبيعة الإنسان : " فرغبات الإنسان وعواطفه وانفعالاته ليست في ذاتها خطيئة، وكذلك لاتعد الأفعال الصادرة عن تلك

^(٥٢٥) Hobbes, Thomas: Leviathan, An Introduction by J. Plamenatz, Fonta na Edition, 1978 p.143. Hobbes, Thomas: English Works Vol.3 p.111.

^(٥٢٦) Hobbes, Thomas: English Works Vol.3 p.117.

^(٥٢٧) Ibid. Vol.3 p.116 and op.cit Leviathan p. 145

^(٥٢٨) Ibid. English works vol. 4 p. 83.

^(٥٢٩) Ibid. Vol. 3. 288.

^(٥٣٠) Ibid. Vol. 2 p.44

الأهواء بمثابة آثام، طالما لم يظهر القانون الذي يحرّمها:»^(٥٣١) . كما ينبهنا إلى أن هذه الحرب ليست دائما في حالة عنف علني، بل أحيانا تكون باردة ومستترة، لكنها تتمثل في روح العداء التي تقضي على كل ثقة إذن، فهو ضد المقولة اليونانية أن الإنسان مدني بالطبع أو انه "حيوان سياسي" كما عبر أرسطو، فالمجتمع المدني عند هوبز أكثر من مجرد الاجتماع المحض، إنه روابط وقيود تجعل الإيمان والمواثيق مسائل ضرورية . ومن الواضح انه لما كان الناس يولدون أطفالا فإنهم يولدون غير صالحين للمجتمع أو ليس لديهم استعداد له، وكثيرون آخرون، وربما كان أكثرهم من الناضجين يظلون طوال حياتهم غير صالحين للمجتمع إما لقصور عقلي فيهم، وإما لنقص في التربية. ومعنى ذلك أن الإنسان يصبح صالحا للمجتمع عن طريق التربية وليس بالطبيعة..»^(٥٣٢) . ومن هنا فالتربية هي التي تجعلنا صالحين للمجتمع، وذلك يعني أن الرغبة في الاجتماع لا تكفي لقيام المجتمع بل لابد من الدور الذي تقوم به التربية، ومن المفروض بالطبع ان الناس في حالة الطبيعة كانوا بغير تربية. وربما لم يحدث قط ان كان البشر في حالة الطبيعة، وبالتالي لم يكونوا قط بدون بيئة إجتماعية تقوم بتشكيل شخصياتهم التي هي التربية بمعناها الواسع . لكن إذا كنا نريد أن نكتشف ما يعود على الناس من المجتمع فإننا لابد أن نسلبهم الكيفيات والخصائص التي اكتسبوها من خضوعهم للنظام الاجتماعي، وليس من الضروري أن نفترض أن في طبيعتهم دافعا يشدهم إلى الاجتماع بل يكفي بدلا من ذلك ان نفترض أنهم غير صالحين للمجتمع.^(٥٣٣)

هذا الفرض الذي نفترضه هو تمثيل لحالة الطبيعة التي بمشابه فرض منطقي أو حالة متخيلة وليست مرحلة واقعية، افترض يعني انه إذا غاب القانون تحول المجتمع

^(٥٣١) Hobbes , T.: Leviathan (Fontana Edition) p.144.

^(٥٣٢) Hobbes,T.: English Works, Vol. 2 p.2.

^(٥٣٣) Plamenatz, John: Man and Society Vol. 1. P.119-120. Longman Pa - perback. 1979.

في أي زمان ومكان إلى تلك الحالة الطبيعية، إذن، فهي ممكنة الحدوث في أي وقت، وخطر يتهددنا في كل لحظة نخرج فيها عن القانون أو نحنث فيها بتعهداتنا أو لا نحترم موثقتنا.

ومن هنا يمكننا فهم مغزي هذا الفرض المتمثل في حالة الطبيعة، حالة الفوضي والاضطراب التي تقضي لبناء الدولة، مغزي التمهيد للأفكار التي تساعد على التنظيم السياسي بتناول الحديث عن الفوضي الطبيعية والمغزي ان الناس كلما ادركوا، عن وعي، النتائج السيئة المترتبة على حالة الفوضي والاضطراب، تشبثوا بالقانون وتمسكوا بالنظام . وما ان يدرك الناس هذه الحقيقة حتى ينشدون السلام ويحاولون تجنب الوقوع في هذه الحالة.

"ان الاساس الذي أود أن أرسى قواعده هو أن ابرهن في المقام الأول على ان حالة الناس بدون المجتمع، وهي التي أطلقت عليها اسم حالة الطبيعة ليست سوي حرب محض يشنها الكل ضد الكل، فكل انسان فيها له الحق في كل شيء . ولكن ماان يفهم الناس ان هذه الحالة كريهة مقيته، حتى تملكهم الرغبة في الخروج منها، بل ان الطبيعة نفسها تضطرهم إلى ذلك". (٥٣٤)

ويفرق هوبز وهو في طريقه لبناء الدولة بين مايسميه بالحق الطبيعي، والقانون الطبيعي، والثاني كابح ومقنن للأول، فإذا كان الحق الطبيعي هو : " الحرية الممنوحة لكل انسان لاستخدام قواه الخاصة للمحافظة على طبيعته الخاصة، أي للمحافظة على حياته الخاصة وبالتالي حريته في أن يفعل أي شيء يكون في تقديره، أو أن يتصور عقله أنه أنسب الوسائل لتحقيق هذه الغاية". (٥٣٥)

وطالما ان لكل انسان حق البقاء، فمن حقه أيضا استخدام الوسائل الكفيلة بالمحافظة على بقاءه. (٥٣٦)

(٥٣٤) Hobbes, T.: English Works Vol.2.P. xviii.

(٥٣٥) Ibid. Vol.3,p.116.

(٥٣٦) Ibid. Vol.2.p.9.

وإذا كان الحق الطبيعي ان يكون لكل انسان : " الحق في سائر الأشياء، من حقه ان يفعل مايشاء، وقتما يشاء، ولمن يشاء، وان يمتلك ويستخدم، ويستطيع بكل مايريد، وبقدر مايستطيع.." (٥٣٧). فلا بد من وجود قوة ظاهرة تكبح جماح هؤلاء الناس حتى لاينزلقوا إلى هوة الحروب وتدمير بعضهم البعض. هذه القوة الظاهرة هي قوانين الطبيعة . فإذا كان الحق الطبيعي هو الحرية الطبيعية فإن القانون الطبيعي هو صمام الأمان الذي يحدد ويربط ويلزم هذه الحرية، وهذا مايعبر عنه هوبز بقوله : " ينبغي التمييز بين الحق والقانون، فإذا كان الحق يعتمد علي الحرية، حرية المرء في ان يفعل فعلا ما أو يمتنع عن فعله، فإن القانون هو الذي يرتبط بواحد منهما فقط (أي بالفعل أو الامتناع عنه) فهو الذي يحدد ..ومن ثم فالقانون والحق يختلفان اختلافا كبيرا مثلما يختلف الالتزام والحرية" (٥٣٨). وهناك مجموعة من الصفات والخصائص يسوقها هوبز لتعريف قوانين الطبيعة، فهي من اكتشاف العقل. (٥٣٩) هي اخلاقية لأنها تعني : " العدالة، والانصاف، والتواضع والرحمة، وباختصار تلك القاعدة الأخلاقية التي تقول : عامل الناس بما تحب ان يعاملوك به هي الضد المباشر لانفعالاتنا الطبيعية التي تؤدي بنا إلى التعصب والتحزب، والغرور والانتقام وما إلى ذلك (٥٤٠) ومن هنا فهي أيضا قوانين الهية تخص مملكة السماء. (٥٤١)

وفي حالة الطبيعة تكون هذه القوانين ملزمة من الداخل لكنها تتحول إلى إلزام خارجي عندما تقوم الدولة وينشأ المجتمع السياسي المنظم الذي يعتمد إلى صياغة قوانين الطبيعة في قوانين مدنية، وفي هذه الحالة ننتقل من الأخلاق إلى السياسة، من الضمير الباطني إلى سلطة القانون المدني : " قانون الطبيعة، والقانون المدني يتضمن

(٥٣٧) Ibid. Vol.4.p.83.

(٥٣٨) Ibid. Vol.3.p.117.

(٥٣٩) Ibid. Vol.3.p.116، p.253، Vol.2. p.16، 44، 49، 209، Vol.4.p.111. and Vol.3.p.117.

(٥٤٠) Hobbes(T.:Leviathan (Fontana) p.173

(٥٤١) Hobbes(T.: op. cit. Vol. 4 p.184.

الواحد منهما الآخر، ولكل منهما مدي متساو، ذلك لأن قوانين الطبيعة التي تتألف من الإنصاف، والعدالة، والعرفان بالجميل وغير ذلك من فضائل أخلاقه نعتد عليها في حالة الطبيعة المحض، هذه القوانين . ليست قوانين بالمعنى الدقيق بل هي خصائص وكيفيات تدفع الناس إلى السلام والطاعة أما عندما تقوم الدولة وينشأ التنظيم السياسي، فإنها تتحول إلى قوانين فعلية، عندئذ وليس قبل ذلك، وهي على هذا النحو تصبح أوامر للدولة وكذلك قوانين مدنيه تلزم السلطة العامة الناس باتباعها وطاعتها، ذلك بأنك بحاجة إلى قوة وسلطة عامة تلزم الناس، وتعلن لهم ما للإنصاف، وما للعدالة، وما للفضيلة الأخلاقية، وتعاقب من يخرج عن هذه القوانين..^(٥٤٢)

فإذا كان بالإمكان اختصار القوانين الطبيعية في هذه القاعدة : " ان تعامل الناس بما تحب ان يعاملوك به "^(٥٤٣) . فسنجد ان العاطفة والعقل هما القوتان الدافعتان للأفراد الطبيعيين في سبيل خلق الرجل المصطنع Homme Artificiel الذي يسمو عليهم بقوته ويحميهم ويدافع عنهم . وهذا الرجل المصطنع ليس سوى الدولة أو الليفيثان.

العقد هو أساس تكوين الدولة:

ان تاريخ فكرة العقد الاجتماعي هو، إلى حد كبير، تاريخ القانون الطبيعي نفسه.^(٥٤٤) فهاهو هوبز يطرح افتراضه لإزالة مؤسسات المجتمع المدني ونظمه وقوانينه، ليصل إلى " حالة الطبيعة" التي يتمتع فيها الفرد بحقوقه الطبيعية، تلك الحقوق التي تزوده بجرعات كبيرة من الحرية، قد تتسبب زيادتها في القضاء عليه، فليجأ إلى كايح يكبح جماح هذه الإنطلاقة، التي بلا حدود، والتي يمكن ان يكون فيها دماره، فيكتشف قوانين الطبيعة التي تنشأ السلام بدلا من تلك الحرب المستعرة، وفي الطريق إلى تحقيق السلام يجب : " ان يتنازل كل فرد عن حقه في ان يضع يده على جميع

^(٥٤٢) Hobbes: Leviathan p. 145 English Works, Vol.3.p.253.

^(٥٤٣) Hobbes,T.: De Cive p.159 English Works, Vol.2.p.57.

^(٥٤٤) Laslett, peter: "Social Contract" In the Encyclopaedia of Philosophy Vol.7.p.466.

الأشياء، وان يقنع بذلك القدر من الحرية إزاء الغير الذي يسمح به هو نفسه إزاء الآخرين".^(٥٤٥)، إذن فهو تنازل تبادلي بين جميع الأطراف: "والتنازل المتبادل عن الحقوق هو ما يسميه الناس بالعقد"^(٥٤٦) Contract وهكذا نجد ان التجمع البشري الذي يشكل الدولة جاء نتيجة اتفاق واع بين الأفراد بعضهم وبعض من ناحية، أو بينهم وبين الحاكم من ناحية أخرى، أي ان هذا الاتفاق أو العقد يقوم به الأشخاص الطبيعيين لمصلحة طرف ثالث قد يكون فردا واحدا أو مجموعة من الأفراد وبمقتضاه يخول هؤلاء الأشخاص الطرف الثالث كل سلطة ويفوضونه في التعبير عن ارادتهم أي يمنحونه حق تمثيلهم . فالتنازل يجري إذن من جانب كل فرد عن حكم نفسه بنفسه إلى هذا الشخص الثالث، وبذلك تتحد ارادات عدد كبير من الأفراد في شخص فرد واحد يبدعه الاصطناع. وتلك السلطة الممنوحة إلى هذا الشخص المصطنع هي التي تمكن الدولة - بفضل ما توحى به من هيئة - على توجيه ارادات الأفراد نحو السلم الداخلي والتعاون لصد هجمات العدو الخارجي . فهذه السلطة الممنوحة إذن هي التي تساعد على تنفيذ العقد المبرم بين الأفراد وصاحب المصلحة الذي اصطنعه العقد وهو الحاكم المطلق الذي يملك السيادة.^(٥٤٧)

ولقد تعرضت فكرة العقد الاجتماعي لكثير من الشروح والتفسيرات وبرغم اختلافها وتنوعها فيمكن ان تنحصر في النهاية في صورة القول بأن التجمع البشري الذي يشكل الدولة جاء نتيجة اتفاق واع بين الأفراد بعضهم وبعض من ناحية، أو بينهم وبين الحاكم من ناحية أخرى . والواقع ان نظرية "العقد الاجتماعي" التي تفسر نشأة الدولة على أساس التعاقد الذي يتم بين الأفراد كجماعة (إحدى صور العقد) أو بينهم وبين الحكام (الصورة الثانية) - كانت ملاذا يلجأ إليه المفكرون الذين يسعون للدفاع عن المذهب الفردي في صراعه مع المذهب المطلق، ذلك لأن الملوك كانوا يلجأون

^(٥٤٥) Hobbes: Leviathan, p.147. English Works, Vol.3, p.118.

^(٥٤٦) Ibid: p.148 and Vol.3 p.120.

^(٥٤٧) أباطه والغنام : تاريخ الفكر السياسي ، ص ٢٠٢

في تبرير سلطانهم إلى القول بأنهم يستمدونه من الله مباشرة، فهم ظل الله على الأرض، أو هم يحكمون على أقل تقدير باسمه، وبتفويض منه، وبالتالي فهم يحاسبون أمامه فقط لا أمام الناس، ومن هنا كان النظام الأبوي البطرياركي هو النظام الطبيعي للمجتمع الذي يرتد في النهاية إلى العهد القديم من الكتاب المقدس. وعليه أصبحت نظرية "العقد الاجتماعي" هي الوسيلة المتاحة لرفض هذه المزاعم، فهي "حيلة" يلجأ إليها المفكرون لإنكار هذه الصيغة الدينية التي تضفي القداسة على الحاكم، والقول على العكس، إن الناس ولدوا أحراراً متساوين. أمام الله، وأمام القانون الطبيعي، وأن اهتماماتهم واحدة، وليس المجتمع المدني نفسه سوى وسيلة لحماية هذه "الاهتمامات" وصيانتها. أما سلطة الملك أو الحاكم بصفة عامة فهي تنبع تماماً من الموافقة الشعبية أو رضا الناس. وهذا المجتمع المدني صنعه الإنسان وليس مجرد نمو طبيعي مثل الأسرة أو الشجرة أو خلية النحل، ومن ثم فإن الملوك كغيرهم من البشر يخضعون للقانون الطبيعي، ولأوامر الله ووصاياه.

ويفخر هوبز أنه أقام سلطة الحكام، وكذلك حرية المواطنين وواجباتهم، على بديهيات الطبيعة البشرية، وليس على التراث أو سلطة تفوق الطبيعة.^(٥٤٨)

كما يفرق بين نوعين من التجمع، فمجرد التجمع بين الناس أو مايسميه الحشد، يختلف عن ذلك الاتفاق والتعهد بين هؤلاء الناس بأن يتنازلوا عن حريتهم وحقهم في أن يحكموا أنفسهم وأن يقبلوا راضين، إن يحكمهم شخص معين أو مجموعة أشخاص لإقامة دولة.

وهكذا نجد أن قيام دولة يعني أن يتنازل الناس جميعاً لصاحب السيادة عن سلطتهم. . . ويقوم جوهر الدولة على هذا الشخص الذي يمكن أن نعرفه على النحو التالي : أنه هو الشخص الذي يتحول الحشد العظيم وجمهور الناس بفضل تعهداتهم المتبادلة كل واحد منهم إلى الآخر، إلى دوله، وبذلك تصبح أعماله هي نفسها

(٥٤٨) إمام عبدالفتاح إمام : توماس هوبز ، ص ٣٦٧-٣٦٨

أعمالهم، وما يرى فعله لحفظ السلام والدفاع المشترك يعد فعلا خاصا لكل واحد منهم، وكأنه هو صاحب ذلك الفعل المباشر . ويسمى ذلك الشخص بصاحب السيادة ويقال عنه " صاحب السلطة " وكل فرد آخر يسمى بالرعية.^(٥٤٩)

ولكن ما الذي يضمن ان يكون اتفاق الناس دائما ومستمرا، لابد من " القوة المشتركة أو السلطة العامة " القادرة على بث الرعب في قلوبهم وتوجيه سلوكهم نحو الصالح العام.^(٥٥٠)

الشكل عند هوبز :

ان تنازل كل فرد عن حقه المطلق في سائر الأشياء، في مقابل أن يتنازل الآخرون عن حقهم أيضا - هو مايعنيه هوبز بكلمة " العقد " وهي لا تختلف كثيرا عن معناها الشائع المألوف عندما تستخدم في حياة الناس اليومية، فقد يدخل "التعهد " ليرسم " صورة من صور " العقد" عندما يترك طرف للطرف الآخر، لثقته فيه، لإنجاز ما يخصه مستقبلا لثقته فيه، ومن هنا يمكن القول أن العقد له صفة الإنجاز المباشر، أما التعهد ففيه إرجاء التنفيذ مستقبلا سواء من طرف واحد أو من الطرفين معا . وفي حالة التجمع البشري يصعب الإنجاز المباشر، وعليه، فإن العقد الاجتماعي هو ضرب من التعهد الذي يعتمد على الوفاء بالوعد، أي على التزام أخلاقي، وهذا مايعبر عنه هوبز بقوله : " فالقانون الطبيعي، هو وحده، الذي يحرم انتهاك الثقة أو عدم الوفاء بالوعد".^(٥٥١)، وقد تبين لنا أن القانون الطبيعي هو الالتزام الأخلاقي، ولما كان العقد الشائع المألوف بين الناس لابد أن ينتهي بالتوقيع، فيرى هوبز أن التوقيع أنواع : " فقد يكون صراحة بالكلمات التي تدل على فهم واضح لبنود العقد وقد يكون ضمنا أو استتاجا، أعني لا يشترط بالضرورة أن يكون توقيعاً ظاهراً وواضحاً بمعناه الحرفي . والعقد الاجتماعي

^(٥٤٩) Hobbes,T, Leviathan. p.176-177 English Works, Vol.3, p.158.

^(٥٥٠) Ibid, P.176. and English Works: Vol.3, p.157.

^(٥٥١) Ibid, P.173. and Vol. 3. p.154.

يشتمل على توقيع ضمنى أو يمكن استنتاجه من الصمت أو من الأفعال أو أحيانا من الامتناع عن الأفعال". (٥٥٢)

أطراف العقد عند هوبز :

فإذا كان الحشد يتحول إلى دولة بفضل " التعهد " الذي يقوم به كل فرد، ويتنازل بموجبه عن حقه المطلق في أن يحكم نفسه ويحول " العاهل أو السيد الحاكم " ويفوضه للقيام بهذه المهمة، فلا بد أن يكون واضحا أن هذا "السيد" ليس طرفا في العقد، فهو لم يتعهد بشيء بوصفه حاكما، لأن التعهد تم ، من ناحيته قبل أن يكون هناك حاكم ومحكوم، فهذان اللفظان لم يظهرأ إلا بفضل التعهد وحده، ولما لم يكن هناك مايسمى، "بالسيد الحاكم " ولا مايمكن أن يسمى بالرعايا، فليس من المقبول عقلا أن نقول انه تعهد بشيء ما لرعاياه، وطالما أن الحاكم لم يتبوأ مكانه إلا بناء عن (تعاقد) تم بين الرعايا أحدهم مع الآخر، فلا يمكن من ثم أن يتم عقد آخر بينه وبين الرعايا . وعلى هذا فليس هناك عقد من جانب الحاكم كي ينقضه، لأن العقد بين رعايا ورعايا وليس بين حاكم ورعايا لأن الحاكم ليس طرفا فيه، وتبعا لذلك لا يستطيع الحاكم أن يرتكب أي خرق للعقد حيث انه لم يشارك في إقامته، ثم ان المواطن بمشاركته في خلق الحاكم يكون قد شارك فيما يقدم عليه الحاكم من أعمال ولذلك فليس له أن يظهر الشكوى من أي تصرف له لأنه إنما يشكو نفسه حينئذ بل ولا يجوز له أن يتنكر لعهد أو يدعى عدم وجوده طالما ان : " الغالبية العظمى من الناس وافقت وأعلنت رضاها على أن يكون السيد الحاكم هو صاحب السلطة، ومن لم يسبق له الموافقة فإن عليه أن يوافق الآن مع بقية الناس، وأن يعترف مثلهم أن جميع الأفعال التي يصدرها الحاكم هي أفعاله هو - فهو إما أن يوافق على ذلك أو ان يحطمه الآخرون ويكون لهم الحق في ذلك . لأنه إذا مداخل الجماعة بإرادته فإنه، بإرادته أيضا، يتعهد ضمنا أن يقف إلى جانب رأي الغالبية العظمى، فإذا لم يفعل فإنه بذلك يقف ضد

(٥٥٢) Ibid, p.149. and Vol.3.p.121

تعهدده الخاص ويناقض نفسه، وعلى ذلك فسواء انضم إلى الجماعة ام لا، وسواء نالت الجماعة موافقته ام لا، فإنه لا بد له إما ان يخضع لقراراتها أو يترك في حالة الحرب التي كان عليها من قبل".^(٥٥٣)

إذن، فإن ما يميز العقد الاجتماعي عند هوبز هو انه يبين ثلاثة أطراف، الطرف الأول : متعاقد فردي، الطرف الثاني : كل أفراد المجتمع، الطرف الثالث : هو الطرف الذي لا يدخل في العقد إلا للانتفاع منه، دون ان يقدم شيئاً في مقابل ذلك، وهو الحاكم . فهو عقد من نوع خاص، إذ فيه الحاكم يوافق على شروط العقد لكن دون ان يلتزم بشيء تجاه الغير.^(٥٥٤)

ما الذي قدمه هوبز ؟

- ١- تؤسس الدولة عند هوبز على عقد جماعة يتكره الأفراد لأنه لا يعتمد في تكوينه على أية سابقة.
- ٢- يُشيد هوبز نظريته على أسس سيكولوجيه نابعة من أفكاره العلمية.
- ٣- يستخرج شعاراته المجردة، عن العدالة وقيم دعائم أخلاقيات الدولة في بساطة على ماهو نافع ومفيد.
- ٤- يُفسر قانون الطبيعة علي انه غريزة لحب البقاء.
- ٥- الافتراض الأساسي عنده هو فساد الطبيعة البشرية.
- ٦- الثمن الذي دفع في نظريته مقابل النظام والأمان هو السلطة المطلقة للدولة العظمي.
- ٧- الليفيثان كخطة للعمل السياسي غير واقعي لأنه عمل رجل مكتبي أكثر منه عمل رجل متمرس بشئون الحياة.

^(٥٥٣) Ibid، p.178 - 179.

^(٥٥٤) بدوي ، عبد الرحمن : امانويل كنت ، فلسفة القانون والسياسة ص ١٠٠ .

٨- يُعد مذهب هوبز تبرير للاستبداد والحكم المطلق والدكتاتورية التامة، ونظرية العقد عنده قد أفضت إلى تبرير الاستبداد المطلق مما جعل البعض يذهب إلى القول بأن: "هوبز اشتهر في نظريته عن القانون برأيه القائل ان القانون هو أمر الحاكم.." (٥٥٥)

٩- إبراز فكرة المصلحة الشخصية للأفراد بوصفها الدافع المحرك للنشاط الإنساني

١٠- تطوير وتأكيد سلطة القانون.

١١- تجاهل ذلك الجانب الذي يدفع الناس إلى التعاون بصورة طبيعية . وكذلك الدين الذي يربطهم . واعتماد الناس جميعا بصورة واقعية على مجتمعهم ويثبتهم، ثم قوة الولاء التقليدي والغريزي.

١٢- نظرية السيادة عنده لاتعني الحكم الشمولي، رغم مجانبة الصواب في منح الحاكم حقوقا مطلقة .

١٣- أراد هوبز أن يصل في السياسة إلى يقين الرياضيات . لكنه استهدف هذه الأمنية ليصل إلى الشروط العقلية للمجتمع المستقر الآمن الذي يخلو من الاضطراب والعنف، وبمعنى آخر استهدف البحث عن شروط "إعادة السلام إلى المجتمع".

١٤- تأكيده على أهمية الدور الذي تلعبه التربية والتنشئة الاجتماعية لتحقيق أهداف نظريته السياسية .

(٥٥٥) محمود، زكي نجيب : الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٩٨٣ مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة

١٩٨٢م.

جون لوك John Locke

على الرغم من تأثر جون لوك بفكر توماس هوبز في المجال التعاقدي، بالبداية من نفس الأسس التي أقام عليها نظرياته السياسية، إلا أنه أعطى للنظرية التعاقدية في الدولة صبغة جديدة، تأثرت بدورها بالاحتياجات السياسية في إنجلترا في عصره، فلقد كان الأحرار المنتصرون في حاجة لمن يحدد لهم معالم النصر ويبين لهم المنهاج السياسي الذي يتبعونه.

ولاشك أن جون لوك قد أثر تأثيرا كبيرا في الفكر الفلسفي، باعتباره أول من درس مشكلة المعرفة دراسة منفصلة مستقلة في كتابه "مقال خاص بالفهم البشري (أو العقل البشري)" "An Essay concerning Human Understanding"، ولكونه نقطة تحول في تاريخ الفلسفة أعقبته عدة اتجاهات أهمها: الحسي والعقلي والنقدي. كان لها بالغ الأثر فيمن جاء بعده من الفلاسفة إن سلبا وإن إيجابا. كما يعد لوك أهم ممثل للاتجاه التجريبي في الفلسفة في القرن السابع عشر - انتهى في تحليله للمعرفة إلى القول بأن التجربة الحسية هي أساس كل معرفة في العقل وأرجع كل تجربة حسية إلى الإحساس فهو مبدأ المعرفة - وفي إطار هذا التفسير التجريبي للمعرفة يرفض لوك والفلاسفة التجريبيون عموما القول بأن الحقيقة النهائية قد وصل إليها البشر سواء في العلم أو في السياسة أو الحياة الإنسانية - ذلك لأن أي حقيقة ليست في نظرهم أكثر من احتمال يمكن أن يتغير إذا ما ظهرت وقائع جديدة تغير في معتقدتهم القديم.^(٥٥٦)

وقد ارتبطت النزعة التجريبية في السياسة بالدعوى إلى حرية التعبير عن الرأي. ويعد جون لوك مؤسس هذا المنهج ومؤسس الاتجاه الديمقراطي والليبرالي في الفلسفة السياسية.

^(٥٥٦) مطر، أميره حلمي: الفلسفة السياسية ص ٩٣

الفكر التعاقدى وتكوين الدولة عند لوك :

لما كان جون لوك من أهم ركائز الثورة على الحكم التعسفي والسلطان المطلق للملوك والكنيسة والمدافع الأكبر عن كفاح الطبقة البرجوازية النامية من أجل حصولها على أكبر قدر من الحرية السياسية والاقتصادية في مقابل الحكم الاقطاعي ومن أبرز المدافعين عن اقامة الحكم الدستوري وتحقيق الحرية الفكرية والتسامح الديني .

وكان من الطبيعي أن يعدل لوك كثيرا من آراء سابقه هوبز ، وأهم النقاط التي عارض فيها هوبز هو تصوره لحالة الطبيعة ونظريته في العقد الاجتماعي . وهذا مادعا البعض إلى الاعتقاد بأن أهم ماكتبه لوك في نظريته السياسية، وهما كتاباه : " بحثان في الحكومة المدنية "Two Treatises on civil Government" موجهان ضد هوبز، والواقع أن ماكتبه كان ضد "روبرت فيلمر " Robert Filmer - وماتضمنه كتابه : " الأبوة Patriarcha " من دفاع عن حق الملوك المقدس الذي يعطي للملك الحق في حكم رعاياه حكما مطلقا استبداديا، دون أن يكون لأي فرد من أفراد الشعب الحق في أن يعارض أو يثور ضده، طالما كان الملك مفوضا من الله لحكم هذا الشعب أو ذاك . فقد وهب الله السلطة لآدم ومنه لأبنائه حتى وصلت للملوك الحاليين -فحق الملك على شعبه كحقوق الأب على أبنائه . وقد فند لوك مبدأ الوراثة من المجال السياسي منذ ذلك التاريخ، أما عن دعوى الحكم المطلق الذي يطالب به فيلمر للحاكم فليس مقبولا لأن سلطه الحاكم محدودة بحرية المحكومين والناس قد ولدوا أحرارا وأي حكمه شرعيه لا توجد إلا بموافقه المحكومين. وبعد أن فند لوك جميع آراء فيلمر في البحث الأول مهاجما مادعا إليه فيلمر من قبل من أن الدولة امتداد طبيعي للأسرة الحاكمة.. قائلا انه من المستحيل ان ننسب سلطه الحكومة في الدولة إلى أصل مفتعل هو سلطة الأسر القديمة ونظام الحكم فيها . وكان هذا وماترتب عليه من نتائج هو موضوع بحثه الثاني عن الحكومة المدنية والمدى الأصلي الصحيح للحكم المدني . ويرتد لوك إلى الأسس التي استند عليها هوبز من قبل فيبدأ بمايسمى حالة الفطرة أو

الحالة الطبيعية التي تتميز علي الأقل بميزتين أساسيتين هما الحرية والمساواة.^(٥٥٧) فالناس في حالة الفطرة كانوا يعيشون في ظل الحرية والمساواة المطلقه لا يحكمهم إلا القانون الفطري الذي يناسب تلك الحال وهو القانون الطبيعي وحرية الإنسان الطبيعيه في نظره يجب أن لا تكون خاضعه لأيه سلطه أعلى من الناس - لأنه في هذه الحالة يستمتع بحريته في ظل القانون الفطره أو الطبيعه.^(٥٥٨) وعلى ذلك فكل انسان يولد حرا، ولا يمكن أن تقيد من حريته أية سلطة يمكن أن توجد على الأرض إلا بعد موافقته.^(٥٥٩) والمساواة في حالة الفطرة أو الحالة الطبيعية تعتبر في نظر " لوك " أهم صفه يمكن أن يتصف بها الانسان - وقد ارتأى هوكر HOOKER الحكيم أن تساوي الانسان بفعل الطبيعه أمر واضح في حد ذاته، على أن هذه وان كانت حالة من الحرية إلا أنها ليست حالة من الاباحية .. فالحالة الطبيعية يحكمها قانون الطبيعه - والناس ملك الله، وسيقون تبعاً لمشيئته هو لا لمشيئته سواء^(٥٦٠) .

ان حالة الفطره أو الطبيعه، عند لوك، ليست كما وضعها هوبز، حالة من الفوضى التي لاينظمها أي قانون وانما هي حال صالحة يتمتع فيها الأفراد بحريتهم وبالمساواة وينظمها قانون أسمى من كل القوانين المدنيه والسياسية وهو قانون الطبيعه.^(٥٦١)

إن لوك يبدأ بفكرة الحالة الطبيعهيه كما فعل هوبز تماما إلا انه يتخذ طريقا مغايرا ليصل إلى نهاية مختلفة أيضا حيث ان شريعته الغاب هي التي سادت هذه الحالة

^(٥٥٧) Locke، John : An Essay concerning the true، original، extent and end of civil government (In Political Philorophers، Saxe Commins edition، New York، 1954) ch. 11، ces.4، p58.

^(٥٥٨) Ibid، ch. Iv، sec. 22، p.69.

^(٥٥٩) Ibid، ch. VIII، sec.119، p 125.

^(٥٦٠) باول ، جون : الفكر السياسي الغربي ص ٣٨٦ .

^(٥٦١) مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ٩٦ .

عند هوبز إلا أن لوك كان على النقيض منه أكثر تفاؤلا . عند هوبز لم يكن هناك قانون طبيعي، بل حق طبيعي قبل القانون الطبيعي، ومن ثم، فإن كل فرد كان حرا في أن يعمل ما يراه مناسباً لمصلحته وفي حدود قوته، ولكن عند لوك اختلف الأمر أن الإنسان لديه وهو في حالته الطبيعية لا يختلف كثيرا عن الإنسان في المجتمع المنظم، لأنه لا يتصور وجود أي تجمع بشري بدون نوع من القانون والنظام ولذلك فإن القانون الطبيعي يسود الحالة الطبيعية ويجب أن يدين له كل فرد، والعقل الذي هو لب هذا القانون يعطي الدرس لعموم البشر في أنه لكونهم أحرار ومتساوون لا ينبغي لأحد أن يقدم على عمل يمس حياة الآخرين أو حرياتهم أو ممتلكاتهم، وتلك هي الحقوق التي يتيحها القانون الطبيعي لكل الأفراد ويجعلها لوك تنطوي تحت لواء مصطلح عام هو (الملكية) التي كانت السبب المباشر في تكوين المجتمعات . فالملكية الخاصة تعتبر من أهم حقوق الإنسان في الفطرة، حقيقة أن الله - كما يروي لقمان الحكيم قد منح الأرض لأبناء الإنسان أي أن عطيته ملكا مشتركا لجميع أفراد النوع الإنساني، كما منحهم كذلك العقل كي يستفيدوا من استغلالها لفائدتهم ولتحسين حالهم وحياتهم، إلا أن كل إنسان أصبحت له ملكيته الخاصة متمثلة في الجزء الذي يعمل فيه بيديه، وي بذل فيه جهدا لاستغلاله، وذلك بناء على موافقه بقية أفراد الناس على أن يملك كل منهم الجزء الذي يقوم باستغلاله والعمل فيه.^(٥٦٢)

بيد أن المحافظة على الملكية الخاصة كانت تعتبر أمرا على جانب من الخطورة في حالة الطبيعة - لأن البعض لم يرع حقوق غيره - بل كانوا يفتصبونها ويعتدون على ملكية غيرهم ويسخرونهم طبقا لأهوائهم ورغباتهم الأنانية، فنزعوا بذلك إلى الشراة والحسد والكسل والشهوة والسيطرة على الآخرين مما حول حالة الطبيعة، من حالة سلام وأمن إلى حالة نزاع وحرب.^(٥٦٣) أي أن ممارسة الإنسان

^(٥٦٢) Locke, John: An Essay... of civil government, ch.V, sec. 25, p.71.

^(٥٦٣) Sterling, p.Lamprecht: Locke - Selections, Int.p. xxv111. Scribner's edition, New York, 1956...

لحقوقه، وخاصة في الحرية والمساواة والملكية الخاصة لم يكن أمرا ممكنا في حالة الطبيعة لأنه كان دائم التعرض للغزو أو الإغارة من الآخرين .

وهذا ما جعله يتخلى برغبته عن حالة الطبيعة التي كان يستمتع فيها بحريته وملكيته الخاصة إلى البحث عن غيره والانضمام إليهم لتكوين المجتمع السياسي أو المدني.^(٥٦٤) فالهدف الرئيسي الأكبر من اجتماع الناس في مجتمعات منظمة ووضعهم أنفسهم تحت حكم ما، هو إذن المحافظة على ملكيتهم، إذ تتطلب هذه المحافظة عدة أمور لا تتوفر في حالة الطبيعة :

أولها : أنه لا يوجد قانون قائم ومستقر ومعروف يحظى بالقبول العام بوصفه معيارا للصواب والخطأ والمقياس المشترك الذي على أساسه يحكم في كل الخلافات التي تقوم بينهم، لأنه رغم كون قانون الطبيعة واضحا مفهوما لجميع المخلوقات العاقلة، فإن الناس لتحيزهم لمصلحتهم الخاصة ولجهلهم بهذا القانون لا يتوقع منهم الاعتراف به كقانون ملزم لهم في تطبيقه على قضاياهم الخاصة .

وثانيا : لا يوجد في حالة الطبيعة قاض معروف، غير متحيز لديه سلطة الحكم في جميع الخلافات طبقا للقانون المقرر . لأنه لما كان كل واحد في تلك الحالة قاضيا ومنفذا لقانون الطبيعة، فإن الإنفعال وحب الانتقام وتحيز الناس لأنفسهم يولد المغالاة وعدم المبالاة بقضايا الغير.

ثالثا : كثيرا ما لا نجد في حالة الطبيعة القوة التي تدعم الحكم وتؤيده عندما يكون سليما وتعمل على تنفيذه كما يجب.^(٥٦٥)

أي أن ظهور الحاجة إلى تنظيم الحرية وضمانها، وحماية الملكية الخاصة، وإقامة العدالة، اضطر الأفراد إلى الانضمام لبعضهم البعض برغبتهم بعد أن تنازل كل منهم عن جزء من حريته وبعض حقوقه وأهمها :

^(٥٦٤) Lock, John: op.cit.ch. IX, sec. 123, p.128.

^(٥٦٥) مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ٩٧-٩٨ .

أ - حق الدفاع عن النفس والملكية الخاصة.

ب- حق عقاب الغير حين يعتدون عليه أو على ملكيته الخاصة.^(٥٦٦)

ويعبر لوك - متفقاً هنا مع هوبز - على أن قانون الطبيعة ليس كافياً وإن الناس مدفوعون إلى العيش في مجتمع . وهذا هو الأساس في السلطة التشريعية والتنفيذية، ولا شيء غيره . ويترتب على ذلك أن قوة المجتمع لا يمكن بأي حال أن يسمح لها يتجاوز الصالح العام، ومن ثم فهي ملزمة أن تحكم وفق القوانين القائمة السائدة، وليس بمراشيم ارتجالية، وعلى يد قضاة محايدين عادلين عليهم أن يحسموا المجادلات بواسطة هذه القوانين وأن يقتصر استخدامهم لقوة المجتمع في الوطن فقط على تنفيذ مثل هذه القوانين وللحيلولة دون اضرار خارجية أو افتدائها، ولحماية المجتمع من الغارات والغزوات وكل هذا لا يجب أن يوجه إلى أي هدف آخر، عدا السلام والأمن والصالح العام للناس.

شكل العقد وأطرافه عند لوك

وهكذا نجد ان اشتباك المصالح ومحاولة كل واحد أن يطبق قانون الطبيعة لصالحه وحماية الحقوق الطبيعية للأفراد الآخرين يظهر ضرورة وضع عقد اجتماعي يخرج به الناس من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع السياسي، ويعرف لوك المجتمع السياسي بقوله ان الذين يكونون هيئة واحدة ولهم قانون واحد وقضاء واحد يرجع إليه مع وجود سلطة تحسم في النزاع الذي يقوم بينهم وتوقع للجزاء على المعتدي، يعيشون في مجتمع سياسي ولكن من ليس لهم مثل هذا التنظيم فهم يعيشون في حالة الطبيعة .

من هنا ينشأ التعاقد الاجتماعي الذي ينص بأن ينقل الأفراد سلطاتهم إلى شخص أو بضعة أشخاص يكونون حكومة ملكية وتكون مهمة هذه السلطة السياسية هي المحافظة على الحقوق الطبيعية للأفراد، وينص العقد على ألا يتنازل الأفراد عن

^(٥٦٦) Locke, John: An Essay.... of Civil Government, ch.1x.sec.129,p.130.

حقوقهم إلا بالقدر الذي يتيح للسلطة أن تقوم بواجباتها للدفاع عن مصالحهم ولا يجوز هذا الانتقال إلى الحالة السياسية إلا برضاء الأفراد سواء الرضاء الصريح أو الضمني، فالفرد يكتفي بإرادته الحرة مع غيره من الأفراد على الاتحاد في جماعة هدفها حفظ بقائهم وضمنان استقرارهم فرضاء الفرد إذن هو أصل قيام الحكومة وليست السلطة الأبوية كما يذهب أنصار الوراثة أو الاستبداد.

وينص العقد الذي يولي به الناس السلطة للحاكم ان الحاكم طرف في هذا العقد شأنه شأن المحكوم - وإذا قصر أحد الطرفين في تنفيذ العقد أصبح الطرف الآخر في حل من الالتزام بتعهداته.^(٥٦٧)

وبذلك يصبح العقد الاجتماعي وهو أساس المجتمعات المدنية أو السياسية.^(٥٦٨) عقدا له طرفان، الطرف الأول فيه هو الشعب، والثاني هو الحكومة أو الملك.^(٥٦٩) وحيث ان أساس الحكم هو التعاقد، فالمفروض انه إذا اخل أى طرف من أطرافه به فإنه يصبح لاغيا، وعلى ذلك إذا اخل الملك أو اخلت الحكومة بتعهداتها للشعب، أو اخلت في مسؤولياتها نحوه أو تخطت سلطاتها التي خولها لها الأفراد وجب عزلها أو عزله.^(٥٧٠)

وهكذا يكبح لوك جماح سلطة الحكومة ويصر على أنها يجب أن تصرف وفقا لمصالح رعاياها، وفي وفاق مع (قانون الطبيعة) الأساس الذي يقضي بحفظ النوع. ويترتب على ذلك، من ثم، ان حكومة ما إذا ماسبت رعاياها وأفقرتهم، حق لهم مقاومتها.

^(٥٦٧) مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ٩٩ .

^(٥٦٨) Sterling, p.Lamprecht: Locke, Selections,Int.p.xxx1x.

^(٥٦٩) Paul, Leslie: The English Philosophers,p.112, London, Faber and Faber edition, 1952.

^(٥٧٠) Paul Janet et Gabriel Seaille :Histoire de la philosophie, Les Problemes et Les 'ecoles, Quatorzieme édition, Paris, 1928.p.1044.

وتختلف صيغة العقد الاجتماعي عند لوك عما كانت عليه عند هوبز . ذلك لأنه في حين، اعتبر هوبز العقد دائما ومطلقا، ذهب لوك إلى انه موقوت بمحافضة المتعاقدين على التزاماتهم، وفي حين اعتبر هوبز تنازل المواطنين عن حقوقهم تنازلا مطلقا ذهب لوك إلى انه تنازل عن القدر الذي يضمن قيام السلطة العليا بواجباتها، وبينما ذهب هوبز إلى ان المحاكم ليس طرفا في العقد وغير ملزم بأي قيد أو التزام قبل الشعب ذهب لوك إلى ضرورة اعتباره طرفا في العقد حتى لا يجنح إلى الظلم والاستبداد .

حق المعارضة وتقسيم السلطات وفصلها :

يقول برتراند راسل في مقاله الفلسفة والسياسة : " ان الفيلسوف الليبرالي لا يقول هذا حق بل يقول في مثل هذه الظروف يبدو لي أن هذا الرأي أصح من غيره وإذا طبقنا هذا المبدأ التجريبي على الفلسفة السياسية فسوف يتبين لنا أن الحقيقة قابلة للتغيير بحسب الملاحظة العلمية وسوف لا يرى الفيلسوف السياسي في اختلاف الرأي مثارا للعداء . ذلك لأن الحقيقة يمكن ان تختلف دائما بحسب التجارب التي يمر بها الانسان، ومن هنا فقد يكون للرأي المعارض قيمته ومبرراته مادام لكل أن يقول بحسب ماتنتهي إليه تجاربه . وبناء على ذلك فقد ارتبطت النزعة التجريبية في السياسة بالدعوى إلى حرية التعبير عن الرأي.^(٥٧١)

من أجل هذا ناضل لوك من أجل إقامة دولة مهمتها تحقيق مصالح الشعب والمجتمع، دولة تنشأ بموافقة الشعب أو مثله على قيامها وعلى السياسة التي تتبعها وعلى توفر قدر من الدستورية في صورة قانون يخضع له الجميع حيث في ذلك تكمن حرية الانسان الحقيقية لأن حينئذ لن يتحكم انسان في رقاب الآخرين لأن الطغيان يبدأ حيث ينتهي القانون، دولة لا تتمتع بسلطة مطلقة، بل بسلطة مقيدة بإرادة الشعب وبالقانون الطبيعي.

^(٥٧١) مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ٩٣ .

وعلى ذلك فالشعب وحده يجب أن يكون مصدر السلطات، وبالتالي فهو وحده المرجع فيمن يولي هذه السلطة . وقد كان نتيجة لذلك، ان نادى لوك بجعل السلطة التشريعية في يد الشعب وأصر على ان تكون هي السلطة العليا في الدولة، وفصلها عن بقية السلطات الأخرى - لأنها ان لم تنفصل - فستقلب الحكومة إلى نوع من الطغيان.^(٥٧٢) لأن المفروض ان يضع الشعب من التشريعات ويسن من القوانين مايكفل التقيد من حرية الملك أو سلطة الحكومة لمصلحة الشعب، فاقترح لوك أساسا لتقسيم السلطة إلى ثلاثة أقسام..^(٥٧٣)

- ١- السلطة التشريعية : ويجب ان تكون في يد ممثلي الشعب الذين يكتسبون هذا الحق إما بالانتخاب أو الوراثة .
- ٢- السلطة التنفيذية : وهي التي تنفذ القوانين التي يضعها الشعب عن طريق سلطته التشريعية وتتضمن القوانين الإدارية والقضائية.
- ٣- ولكن لوك يتحدث عن سلطة ثالثة هي السلطة الفيدرالية Federative (٥٧٤) أي سلطة اتمام المعاهدات وهي السلطة الخاصة بالعلاقات الخارجية وهو يصفها بأنها السلطة التي تنطوي على سلطة الحرب والسلام وإتمام التحالفات والمعاهدات وجميع التصرفات التي تتم مع جميع الأشخاص والجماعات من خارج المجتمع، وهو يرى أنه على الرغم من ان هذه السلطة متميزة عن السلطة التنفيذية إلا انه يصعب فصلها عن السلطة التنفيذية ووضعها في أيدي أشخاص آخرين .

خلاصة القول : أنه قد توصل إلى ثلاث سلطات كما توصل إلى فصل السلطتين. وهو ما أكده بعد ذلك مونتسكيو، وإن كانت السلطات عند لوك مختلفة عن السلطات عند مونتسكيو.^(٥٧٥)

^(٥٧٢) Aaron, R.I., John Locke, p.208, Oxford University Press, London, 1937.

^(٥٧٣) Ibid, p.209

^(٥٧٤) مستمدة من الكلمة اللاتينية FOEDRA أي المعاهدات .

^(٥٧٥) مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ١٠٤ .

ويؤكد لوك بأن الأفراد ماتخلو عن الحياة الطبيعية إلا بسبب ماتنطوي عليه من مخاوف وحتى يكون أسعد حالا وأوفر طمأنينة في حالة الاجتماع، ولذلك فإن سلطة هذه الجماعة لايجوز أن تمتد لتشمل أكثر مما يستلزمه خيرها . فلايجوز إذن أن تكون سلطة مطلقة شاملة حياة الأفراد وأموالهم . وتعتبر السلطة التشريعية وارثة للسلطة الأصلية التي يتمتع بها كل فرد في الحالة الطبيعية وليس للجماعة أن تملك سلطات لم يكن يملكها الأفراد أنفسهم، فالسلطة التشريعية لاتبغي سوى المحافظة على بقاء الجماعة السياسية ومن ثم فهي لاتملك مطلقا الحق في تعمد الاستعباد أو هدم أو إفقار الفرد . فالالتزامات التي تفرضها قوانين الطبيعة تظل قائمة في الجماعة السياسية بل وتكون أكثر قوة في أحيان كثيرة.

ويجب أن تلتزم السلطة التنفيذية بدورها في مباشرتها لامتيازاتها الحدود التي تستوجبها هذه السلطة . لقد أودع الأفراد ثقتهم الكاملة في السلطتين التشريعية والتنفيذية بغية تحقيق الخير للمجتمع ومتى كانت هاتان السلطتان وديعة بين يدي الحكام والمجالس وأتى هؤلاء من التصرفات مايغاير الخير العام الذي تلقوا السلطة من أجل تحقيقه كان للجماعة في هذه الحالة ان تسحب ثقتها فيهم وان تسترد سيادتها الأصلية لتعهد بها إلى من تراه كفؤا لها.^(٥٧٦)

ومن هنا يثبت لوك حق الشعب في سلب السلطة والثورة على من يحاولون سلبه حريته كما ندد بمبادئ الحكم المطلق .

وتفقد السلطتان التشريعية والتنفيذية السلطة الموكلة إليهم من الفرد، إذا قامت بعمل شيء مخالف لهدف الدولة في المحافظة على حياة المواطن واملاكه . لأن كل سلطة أعطيت لتحقيق هدف تكون محددة بهذا الهدف، فإذا أهملته بوضوح أو عارضته قوى أخرى يجب سحب الثقة وإعادة السلطة إلى يد هؤلاء الذين أعطوها والذين يمكنهم وضعها من جديد في أيدي أخرى تسهر على أمنهم وحمايتهم . وهكذا

^(٥٧٦) أباظه والغنام : تاريخ الفكر السياسي ص ٢٢٣ .

تحتفظ الجماعة دائماً بسلطة عليا لإنقاذ نفسها من محاولات وخطط أي تكتل آخر حتى ولو كان مشرعهم، عندما يكونون من البلاهة أو الشر حد وضع أو تنفيذ خطط ضد حريات وممتلكات المواطن .

التسامح والتربية والحرية الشخصية

كتب لوك رسائله في التسامح Letters Concerning Toleration ليدافع عن الحرية الشخصية، وخاصة فيما يتعلق بحق العبادة والحرية، وأن كل فرد له الحق في أن يعتقد وأن يؤمن بكل حريته وبلا خوف أو تردد، وأن الحرية الدينية والشخصية يجب أن تكون مكفولة للجميع، فليس للكنيسة الحق في أن تضطهد أي شخص بسبب عقيدته، كما انه ليس للدولة ان تضطهد أي شخص.

ويرى لوك : ان حدود المعرفة الانسانية ضيقة، وان احتمال الخطأ فيها كبير، وخاصة بالنسبة للأمور التأملية، لدرجة اننا لا يمكننا ان نجزم بيقين ما بأية حال فيما يتعلق بآرائنا الدينية بحيث نقطع بأنها هي الصحيحة، بينما آراء الآخرين مخطئة . فإذا كان ذلك كذلك، وإذا كان من الصعب ان ندرك وجه اليقين في معرفتنا الروحية، فإن من الصعب في نظر لوك أن نتحامل على الآخرين لمجرد انهم لا يعتقدون في آرائنا. (٥٧٧)

غير ان لوك بعد كل هذا الاهتمام بفكرة التسامح الديني وحرية الفرد في الرأي والعقيدة والاعتقاد، نجده يطرد من دائرة التسامح بعض الأفراد، مثل الملاحدة ومن تتصل عقيدته الدينية بسلطة خارجية، ومن لا يدينون بمبدأ التسامح في حد ذاته . وهنا تضعف فكرة التسامح عند لوك.

وفي كتابه آراء في التربية Some Thoughts Concerning Education يؤكد أيضا على حرية الفرد، فيطالب باستقلال التعليم عن الكنيسة، بل حتى عن الحكومة . أما

(٥٧٧) Sterling, p. Lamprecht : Locke Selections, p.46.

عن أفكاره التربوية فقد اراد ان يغير من الطريقة الروتينية القديمة بمجموعة من الدراسات المتعلقة بالحياة، ورغب في تزويد الطلاب بنتائج العلوم الطبيعية التي كانت تشير إلى التقدم الملحوظ في العلوم في القرن السابع عشر.

واهتم بغرس الفضائل الاجتماعية بجانب العلوم ليؤكد أهمية العنصر الأخلاقي إلى جانب العنصر العقلي في التربية السليمة.

وحين ذكر لوك ضرورة الاهتمام بالألعاب الرياضية والتربية البدنية، إنما كان ينادي بما تهتم به التربية الحديثة الآن، إذ ان الألعاب الرياضية تعتبر من أهم العوامل التي تؤدي إلى تكامل الشخصية الإنسانية فالرياضة تقوي الجسم، وتقوي في الطفل بعض القيم الخلقية والاجتماعية كالتعاون والغيرة والصبر، وحب الجماعة، وتقوي من أواصر العلاقات الاجتماعية بين الفرد والجماعة وخاصة عن طريق النشاط الجماعي . ومن هنا يمكن القول ان لوك كان يهدف من وراء أفكاره التربوية إلى الدفاع عن حرية الفرد، أيضا، ولكن من الناحية الفكرية، وإلى إعداد الفرد لمواجهة الحياة بحيث يكون هذا الإعداد شاملا للشخصية الإنسانية من كافة نواحيها.^(٥٧٨)

مالذي قدمه لوك؟:

- ١- كانت نظريته لحالة الفطرة أو الحالة الطبيعية أكثر تفاؤلا حيث ان شريعة الغاب هي التي سادت هذه الحالة عند هوبز، لكنه يبدأ - متفقاً مع هوبز - من هذه الحالة، ويتفق معه أيضا على ان قانون الطبيعة ليس كافيا.
- ٢- يشيد لوك نظريته على أسس من الحرية الشخصية والملكية الخاصة.
- ٣- فكرة العقد عنده، التي تنهي حالة الطبيعة، تؤدي إلى خلق جماعة أو هيئة تمسك بزمام الأمور وهي الحكومة ولا بد لها من ثقة الشعب، وهذه الثقة هي نوع من التعاقد والتعاهد وإن لم يشر إلى ذلك صراحة في كتابته السياسية .

^(٥٧٨) إسلام ، عزمي : ون لوك ، ص ٢٦٦ - ٢٧٣ . سلسلة أعلام الفلاسفة ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ، ١٩٧٦ م.

- ٤- لايفترض فساد الطبيعة البشرية مثل هوبز ويرى أن حالة الطبيعة حال صالحة يتمتع فيها الأفراد بحريتهم وبالمساواة وينظمها قانون أسمى من كل القوانين المدنية والسياسية هو قانون الطبيعة.
- ٥- العقد عند لوك موقوت بمحافضة المتعاقدين على التزاماتهم بينما هو عند هوبز دائم ومطلق.
- ٦- والعقد الاجتماعي عنده، يصبح عقدا له طرفان، الطرف الأول هو الشعب، والثاني هو الحكومة أو الملك . بينما ذهب هوبز إلى أن الحاكم ليس طرف في العقد وغير ملزم بأي قيد أو التزام قبل الشعب.
- ٧- يرى لوك أن تنازل المواطنين عن حقوقهم ليس تنازلا مطلقا كما ذهب هوبز، لكنه تنازل عن القدر الذي يضمن قيام السلطة العليا بواجباتها.
- ٨- السلطة عند لوك واضحة محدودة ومقيدة برضا الشعب بينما هي عند هوبز مطلقة.
- ٩- السلطة عند لوك تبحث عن القانون حيث أن القانون الطبيعي موجود أصلا ولم تشترك الحكومة في صنعه وعليه فإن القانون يسبق وجود الحكومة عند لوك بينما هو عند هوبز نتيجة لها.
- ١٠- الإنسان في نظر لوك أخلاقي بطبعه ومرتببط بقرينه الإنسان وكل فرد باعتباره وحدة متميزة من الجنس البشري مساو أخلاقيا غيره من الأفراد، بينما هو عند هوبز ذئب لأخيه الإنسان.
- ١١- أول من اهتم بتمييز السلطة وتقييدها، فقد جعل لوك السلطة التشريعية - التي ميزها عن السلطة التنفيذية - في يد الشعب وأصر على أن تكون هي السلطة العليا في الدولة . فهو أول من قسم السلطة وفصل بين أنواعها.
- ١٢- احتفظ الفرد بحريته وحقه في المعارضة حتى مع وجود السلطتين التشريعية والتنفيذية، إذ تفقد السلطتان التشريعية والتنفيذية السلطة

الموكله إلههم من الفرد إذا قامت بعمل شيء مخالف لهذه الدولة في المحافظة علي حياة المواطن وأملاكه.

١٣- في تأكيد على الحرية الشخصية المتفرده اهتم بأفكار التسامح والتربية والتعليم اهتماما فاق اهتمام نظيره هوز.

١٤- استطاعت فلسفة لوك في القرن الثامن عشر الانتشار بسرعة في إنجلترا وفرنسا وأمريكا الشماليه، ويظهر ذلك في نصوص إعلان استقلال أمريكا. كما أثرت فلسفة لوك في التفكير الفرنسي قبل وأثناء الثورة الفرنسية .

جان جاك روسو

Jean Jacques Rousseau

إذا كان لوك يعد من أهم ممثلي نظرية العقد الاجتماعي في القرن السابع عشر فإن روسو يمكن أن يعد من أهم ممثليها في القرن الثامن عشر، فقد شكل روسو - مزو دا بالكثير من الحكمة السياسية - ثورة الطبقة الوسطى ضد الضيق المذهبي لعصر العقل، وكانت شخصيته تمثل النقيض لكل ما كان يجله عصر مونتسكيو، بل إن قدرا كبيرا من السفسطائية تمثل في أفكار روسو باحترامه للإنسان العادي . وقد جاء مؤلفه "العقد الاجتماعي The Social Contract: "Le Contrat Social"" ويحمل هذا المؤلف عنوانا فرعيا آخر هو مبادئ الحقوق السياسية: "Principles of Political Right" "Principes du droit Politique" جاء هذا المؤلف ليرسي دعائم الحقوق السياسية للفرد بصورة ثابتة وإيجاد أساس نظري جديد لسيادة الشعب، وهو أساس في غاية الأهمية، فالمبدأ القائل بأن رضا المحكومين هو الأساس لسلطة الدولة كان بالفعل قد تقرر في وضوح وجلاء على يد لوك مع استناده إلى تقاليد العصور الوسطى بكل ما فيها من قوة، وذلك على الرغم من أن موقف لوك كما تبين لنا فيما يختص بالملكية، قد منع نظريته من أن تكون بالغة "الديمقراطية" ويطور روسو فكرة الرضاء كأساس للولاء إلى أبعد مما ذهب إليه لوك، فهو يحاول في إرادته العامة أن يوفر مبدأ عضويا يلتحم بالدولة، وهو الذي يجعل هذا الرضاء طبيعيا ويخفف من حدة الصراع بين الأفراد والدولة القومية الحاكمة.

لقد أدخل روسو على العقد أفكارا جديدة تتعلق بموضوع الحرية والمساواة مثل رفضه ان : " لا يصل الغنى بمواطن إلى الحد الذي يمكنه من شراء آخر، وان لا يصل الفقر بمواطن إلى الحد الذي يجبره على بيع نفسه. (٥٧٩)

(٥٧٩) Rousseau, Jean- Jacques: The Social Contract, or Principles of political Right. Book Two, p.85, MERIDIAN Books, first printing, October, 1974. U.S.A.

فإذا رغبتُم أن تهَيئُوا الاستقرار للدولة فقربُوا بين الطرفين الأقسَيين
ما استطعتم، ولا تحتملُوا وجود الأغنياء والفقراء من الناس، فهذان الحالان
الذان لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر بحكم الطبيعة هما، كذلك، وبال على
الخير العام، فمن أحدهما يظهر أعوان الطغيان، ومن الآخر يظهر الطغاة
وبينهما تقع معاملة الحرية العامة، فأحدهما يشتري والآخر يبيع^(٥٨٠). على أن
هذا المبدأ العميق المغزى طرح بعيداً، لكنه خدم الغاية الثورية عند مفسري
روسو فيما بعد.

وهناك من يرى أن لروسو تفسيراً خاصاً للقانون الطبيعي ذلك أن السيادة لم
تكن ترجع في رأيه لمجموع أفراد بل لشخص معنوي *Persona-Moralis* والمعيار
النهائي هو الإرادة العامة *Volont'e - generale* لهذا الشخص وهي أفكار تتجاوز أفكار
مدرسة القانون الطبيعي، وتعد تمهيداً للفكر الألماني الذي يؤله شخصية الشعب
Folkperson، ويرى روسو في القانون تعبيراً عن الإرادة العامة أو الوعي الصادر عنه هذه
الشخصية . لذلك فإن بوادر الفلسفة الهيكلية والمدرسة التاريخية في القانون تظهر
عنده ولقد صدر هو عن مدرسة القانون الطبيعي بقدر ما كان هو مصدراً للاتجاهات
الفلسفية السائدة في المستقبل.

والحق أن الفلسفة السياسية المستمدة من كتاب العقد الاجتماعي
لروسو هي أشبه ماتكون بجسر يصل ما بين فكرة القانون الطبيعي، وبين نظريته
تأليه الدولة القومية. وقد تكون فلسفة روسو قد صدرت عن فلسفة لوك
ولكنها في الواقع تنتهي إلى تمجيد ذكرى دولة المدينة *Polis* عند
أفلاطون.^(٥٨١)

(٥٨٠) Ibid: p.85.

انظر أيضاً : أن الك روسو : العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية ترجمة عادل زعير - اللجنة
الدولية لترجمة الروائع الانسانية (الأونسكو) دار المعارف بمصر ١٩٥٤ م. ص ٩٤ .
(٥٨١) مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ١٠٨ .

فالحرية والمساواة، يوجد كل منهما في حالتي الطبيعة والمجتمع، إلا ان وجودهما في المجتمع ذو صبغة أخرى تختلف عن تلك في حالة الطبيعة . وحالة المجتمع عبارة عن " طبيعة جديدة" تمكن الانسان من التغلب على المتعارضات بين ميوله الفردية وواجباته الاجتماعية وهو أمر غير مسبوق . وقبل روسو كانت السيادة تترادف مع مفهوم الحكومة فجاء روسو وفرق بينهما، وتظهر أهمية ذلك في القانون العام إذ ينتج عن هذه التفرقة تقسيم جديد لنظم الحكم يصاحبه شك عميق في الحكومة.^(٥٨٢)

بداية الفكر التعاقدي وتطوره عند روسو:

يبدأ روسو موضوع كتابه الأول في مؤلفه العقد الاجتماعي بهذه العبارة : " يولد الإنسان حراً، ويظل يرسف في الأغلال في كل مكان، وبينما يظن نفسه سيد الآخرين، يظل أكبر عبودية منهم، كيف وقع هذا التحول ؟ لا أدري، لكن بمقدروي أن أحل هذه المسألة بإيجاد مايعطي لهذه الحالة المتغيرة شرعيتها.^(٥٨٣) وبحث روسو عن الشرعية والقانونية في هذا المدخل يؤكد اهتمامه بالناحية القانونية فالعقد الاجتماعي في نظر روسو عبارة عن التزام اجتماعي تم الاتفاق عليه عن طريق الاختيار لا القوة إذ لا يوجد مايسمى بقانون الأقوياء في حالة المجتمع : " فالإذعان للقوة هو عمل ضرورة لا عمل إرادة "، " ولنعترف إذن، بأن القوة لا تخلق الحق، وبأننا غير ملزمين بغير الطاعة للسلطات الشرعية".^(٥٨٤) كما ان هذا الالتزام الاجتماعي غير مبني على أية سلطة أبوية طبيعية أو سلطة حاكم : " وطالما ان الإنسان ليس له سلطان طبيعي على نظيره، وان القوة لا توجب أي حق فإن العهود تظل أساسا لكل سلطان شرعي بين الناس.^(٥٨٥) والقول أن الانسان يعطي نفسه متبرعا محال لايمكن تصوره، لأن تنزل الانسان عن حريته يعني تنزلا عن صفة الإنسان فيه .

^(٥٨٢) أباظه والغنام - تاريخ الفكر السياسي ص ٢٤٢ - ٣٤٢ .

^(٥٨٣) Rousseau, Jean. Jacques: The Social Contract, p.5.

^(٥٨٤) Ibid: p.11.

^(٥٨٥) Ibid: p.11.

أنظر : روسو : العقد الاجتماعي ، ترجمة عادل زعيتر ص ٢٩

وهكذا يكون حق الاسترقاق باطلا، لا لأنه غير شرعي فقط، بل لأنه مخالف للعقل، خال من كل معنى، فكلمتا الاستعباد والحق متناقضتان، متنافيتان، ومن الحق أن يقول رجل لرجل أو لشعب : أضع معك عهدا يجعل كل غرم عليك وكل غنم لي، وأراعي هذا العهد ماراقتي، وتراعيه ماراقتي.^(٥٨٦)

وهنا يوجهنا جان جاك روسو إلى ذلك الفرق العظيم بين إخضاع جمع وإدارة مجتمع، وإخضاع الجمع بمثابة سيد وعبيد، فلا نفع عام ولاهيئة سياسية، ولا مصلحة غير مصلحة السيد، أما إدارة المجتمع فهي بمثابة شعب ورئيس، والشعب عند جروثيوس يستطيع أن يهب نفسه لملك، لكنه قبل أن يفعل ذلك شعب وهذه الهبة نفسها عقد مدني ينطوي على تشاور عام، وهنا يوجهنا روسو إلى دراسة العقد الذي يكون به الشعب شعبا، قبل دراسة العقد الذي يختار به الشعب ملكا، ويرى ان الأول هو أساس المجتمع الحقيقي.

التحول من الحالة الطبيعية :

يفترض روسو إنتهاء الناس إلى النقطة التي تغلبت عندها العوائق الضارة بسلامتهم، وهم في الحالة الطبيعية، على القوي التي يمكن لكل فرد أن يستعملها للبقاء في هذه الحال، ويحاول الناس إنتاج قوى جديدة، أو توحيد القوى القائمة وتوجيهها، لكنهم يفشلون، وليس أمامهم من وسائل للبقاء غير تأليفهم، بالتكتل، مقدارا من القوى يمكنه أن يتغلب على المقاومة، وتحريك هذه القوى بمحرك واحد وتسييرها متوافقة.

وما كان هذا المقدار من القوى لينشأ إلا باتفاق أناس كثيرين، يرون أن حالة الطبيعة أصبحت غير محتملة، ولكن بما أن قوة كل انسان وحرية كائنات أول الوسائل لسلامته، فكيف يرهنهما من غير أن يضر نفسه ويهمل مايجب من العناية بشخصه، ذلك انه يصل إلى صيغة عقد أو التزام اجتماعي تعليله القانوني الوحيد انه اتفاق جميع

^(٥٨٦) Ibid: p.19.,

أعضاء المجتمع على ضرورة بنائه . فهو اتفاق بين الفرد ونفسه يربط به نفسه بمحض ارادته . وتتأتى شرعيه هذا التحالف الاجتماعي من الموافقه المطلقة لكل فرد عليه.

نشأة العقد وفكرة الإرادة العامة:

اهتم روسو بالمشكلة على النحو التالي : " إيجاد شكل لشركة تجير، وتحمي، بجميع القوة المشتركة شخص كل مشترك وأمواله، واطاعة كل واحد نفسه فقط وبقاؤه حراً كما في الماضي مع اتحاده بالمجموع"^(٥٨٧)، والحل الفوري في نظرية العقد الاجتماعي . فما دام الافراد عاجزين بمفردهم، فهم يتربطون " ومادام كل يهب نفسه للجميع فإن أحدا لا يهب نفسه لأحد" .. " وكل منا يضع نفسه في خدمة الجميع كما يضع طاقته بأكملها تحت التوجيه السامي للإرادة العامة"^(٥٨٨) ولكن كيف يتأتى للدولة التأكد من أن الفرد سوف يحافظ على القواعد ؟ "فالارادة الخاصة" لكل عضو في المجتمع قد تتعارض مع الارادة العامة، ويرى روسو بأن الفرد المعارض يجب أن يجبر بواسطه الأغلبية على اطاعة الارادة العامة، أو بعبارة أخرى يجب أن " يجبر على أن يكون حراً ."

تري، إذن، ان هذا التعاقد الاجتماعي ينشأ بأن يضع كل فرد ارادته الخاصة تحت تصرف الارادة العامة وأن يقبل الجميع كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل، وهذا يعني أن كل عضو يتنازل عن نفسه وعن حقوقه كاملة للجماعة . وبالتالي يتساوى الجميع في الشروط . ويلتزم كل تجاه الآخر . ولما كان كل فرد يلتزم بالكل فلا يضع أحد نفسه تحت قيادة فرد آخر ويكون لكل فرد الحق علي الآخر بقدر ما يعطيه، وبالتالي يأخذ كل فرد نفس القيمة التي يفقدها ويكسب بذلك قوة جماعية يحافظ بها على ما يملك، والصفة الظاهرة في هذا العقد هي التزام كل عضو فيه دون أن يخضع لشخص آخر لأن كل فرد يربط نفسه بالجميع، وفي نفثل الوقت لا يطيع إلا نفسه ويبقى حراً كما ولدته أمه.

^(٥٨٧) Rousseau: The Social Contract, p.23.

^(٥٨٨) Ibid: p.25.

ويتكون نتيجة لارتباط الفرد بالكل جسم سياسي أو مجتمع يكون كل عضو فيه بمثابة الحاكم والمحكوم، حاكم لأنه عضو في الجسم السياسي صاحب السيادة ولمشاركته في أوجه النشاط فيه، ومحكوم لطاعته للقوانين التي شرعها الجسم السياسي الذي يتصف بكونه صاحب الإرادة العامة. وليس معنى الإرادة العامة مجموع ارادات الأفراد أو إرادة الجميع . ويصف روسو الأفراد بأنها جزء من عالم الرذيلة لأنها لا تهتم إلا بالمصالح الخاصة بينما تكون الإرادة العامة عماد الفضيلة لاهتمامها بالصالح العام وبالسلوك طبقاً للقانون^(٥٨٩)

هناك تشابه، إذن، بين روسو وهوبز من حيث افتراض تنازل الفرد عن كامل حقوقه، لكن روسو لا يتنازل عنها لفرد بل للمجتمع كله . ومع ذلك فإن روسو ينتهي تقريباً إلى ما انتهى إليه هوبز من افتراض ليفيathan آخر غير ليفيathan هوبز هو ليفيathan المجتمع كله في حين ان ليفيathan هوبز هو فرد، ولكن في حين يجمع ليفيathan هوبز بين سلطات التشريع والتنفيذ إلا أن المجتمع عند روسو يقتصر على التشريع وتنشأ الحكومة كواسطه لتنفيذ القوانين، ولا يتطلب قيام الحكومة عقداً. إذ العقد عنده أساس لقيام المجتمع.^(٥٩٠)

وبعد ذلك يحاول روسو أن يثبت ما يزعم أنه الأساس الأخلاقي للسلطة العامة، كما يستطرد نحو التأكيد الغريب بأن الإرادة العامة على حق دائماً . وطبيعي أن التجربة مادامت تتعارض مع هذه الفكرة فإنه يميز تمييزاً عسيراً بين "إرادة الجميع" وهي التي تمثل "محصلة ارادات خاصة" والتي يمكن خداعها ومن ثم تصبح خاطئة وبين "الإرادة العامة" وهي التي بطريقه فوق مستوى العقل لا يمكن أن تنتكس السبيل القويم . والإرادة العامة من اختصاص صاحب السيادة وهو الشعب، ويملك كل عضو

^(٥٨٩) أباظه والغنام : تاريخ الفكر السياسي ص ٢٤٤ .

ملحوظة : الجسم السياسي هو المجتمع ، هو ليفيathan روسو ، هو السيد، هو الدولة : The body politic أو Sovereign الباحث .

^(٥٩٠) مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ١٠٩ .

فيه ارادتان : ارادة خاصة فردية لكونه انسانا، و ارادة عامة بدخوله كطرف في العقد الاجتماعي، والانسان كفرد يميل إلى رعاية مصالحه الخاصة، بينما يبحث كمواطن وراء الصالح العام الذي تتحكم فيه الناحية الأخلاقية .

وفي الحالة الاجتماعية التي نشأت عن طريق العقد يتمتع كل عضو في المجتمع بالحرية، ويتمتع العضو بحريته بواسطة إخضاع ارادته الفردية للارادة العامة وذلك بالضغط على حب الذات والأنانية لصالح حب الجماعة، وتمثل الحرية في إطاعة^(٥٩١) ماشرعه صاحب السيادة، وهو الشعب، من قوانين.

الملكية الخاصة عند روسو:

يهب كل عضو في الجماعة نفسه لها حين تأليفها، ويكتسب كل عضو في المجتمع الجديد بواسطة العقد الاجتماعي إلى جانب الحرية مزايا أخرى لتعويض الحرية الطبيعية التي فقدتها بمجرد إقراره بالعقد الاجتماعي. ومن بين هذه المزايا نذكر المساواة الطبيعية، إلا أن هذا لا يعني المساواة في الملكية، فبمقتضى العقد الاجتماعي يصبح للدولة حق السيادة على الملكية فهي صاحبة الملكية العامة ولكنها لا تملك الحق في اغتصاب ملكية الفرد، بل عليها أن تؤمن له أملاكه القانونية، وبهذا يصبح أصحاب الأملاك حراسا للملكية العامة، ويعترف بحقوقهم كل أعضاء الدولة التي تدافع عن الملكيه بكل مألديها من الوسائل ضد أي أجنبي.

و غرابة هذه المبايعه هي أن الجماعة، إذ تقبض على أموال الأفراد، تبتعد عن اغتصابها، وإنما تضمن لها تصرفا شرعيا وتحول الغصب إلى حق صحيح والتمتع إلى تملك^(٥٩٢). ومما يمكن حدوثه أيضا بدء الناس بالاتحاد قبل حيازة شيء، وأنهم إذ يستولون، فيما بعد، على أرض كافية للجميع يتمتعون بها مشاعا، أو يقتسمونها فيما بينهم بالتساوي أو على حسب النسب التي يضعها السيد، ومهما يكن الوجه الذي يتم

^(٥٩١) أباظه والغنام : تاريخ الفكر السياسي ص ٢٤٥.

^(٥٩٢) Rousseau: 'The Social Contract', p. 37.

به هذا الاكتساب فإن حق كل فرد على عقاره الخاص يكون تابعا دائما لحق الجماعة على الجميع. ولولا هذا لما وجدنا متانة في الرابطه الاجتماعية، ولا قوة حقيقية في ممارسة السيادة.^(٥٩٣)

السلطة والسيادة (Authority and Sovereignty)

تستمد السيادة سلطتها من العقد الاجتماعي، والمقصود بالسيادة هنا الشعب الذي يعبر عن ارادته العامة وينفذها خلال تشريع القوانين. وإرادة صاحب السيادة هي السيادة نفسها، وتمثل في سيطرة الجسم السياسي على جميع اعضاءه وفي تفاعلها مع الإرادة العامة. والسيادة لا يمكن التعبير عنها إلى جانب أنها غير قابلة للتقسيم وتنصف بأنها لا تخطيء وبأنها مطلقة.

فالسيادة، إذن، عند روسو ليست غير ممارسة الارادة العامة، وعليه فلا يمكن التنازل عنها^(٥٩٤)، فبينما يمكن للسلطة أن تتنازل عن نفسها لهيئة أخرى لا تستطيع السيادة القيام بذلك، ويفقد كل المواطنين كيانهم كشعب في اللحظة التي يتنازلون فيها عنها، ولا يمكن التنازل عنها سواء لممثل أو لعضو مجلس نيابي، كما لا يمكن نذب السيادة، فهي إما أن تكون نفسها أو شيئا آخر. وممثلوا الشعب ليسوا مندوبين عنه، وبالرغم من اعطائهم السلطة عن الشعب إلا أنهم لا يمكنهم اتخاذ قرارات فاصلة يرفضها الشعب. وكل قانون لا يقبله الشعب فهو باطل.

وكما أن الطبيعة تمنح كل انسان سلطة مطلقة على جميع اعضاءه يمنح الميثاق الاجتماعي الهيئة السياسية سلطانا مطلقا على جميع أعضائها أيضا، وهذه السلطة نفسها، وهي التي توجهها الارادة العامة، تحمل اسم السيادة.^(٥٩٥)

^(٥٩٣) Ibid: p.37.

^(٥٩٤) Ibid: p.39.

^(٥٩٥) Ibid: p.47

لقد اهتم جميع فلاسفة العقد بمسألة السيادة، ويأتي روسو ليؤكد أنها غير قابلة للتقسيم، فإما ان تكون أو لا تكون، فهي إما جسم للشعب أو جزء منه، وإرادة الجزء إرادة خاصة، وتقسيم الإرادة أو السيادة يعني القضاء عليها، ومن الخطأ اعتبار السلطات أجزاء للسيادة بل هي معطيات لها. كما يؤكد على أن الإرادة العامة لا يمكن أن تخطيء، وهي دائما صاحبة الحق وتهدف إلى الصالح العام، وكل عمل للسيادة أو كل سلوك حقيقي للإرادة العامة يلزم المواطنين ويضفي عليهم حقوقا بالتساوي، ويشترط هنا أن تكون الإرادة فعلا عامة وخالية من أي هدف شخصي.^(٥٩٦)

"وهذا يثبت وجوب كون الإرادة العامة عامة في أغراضها وجوهرها لتكون هكذا في الحقيقة، ووجوب صدرورها عن الجميع لتطبق على الجميع، وكونها تفقد سدادها الطبيعي عندما تهدف إلى غرض شخصي معين"^(٥٩٧)

لقد حاول روسو بتأكيده لحقيقة الإرادة العامة، أن يزود الدولة بمبايعة كانت النزعة العقلية للعصر قد فشلت في العثور عليها. ولأن السيادة، عند روسو، في واقعها سلطة مطلقة، فلا بد للدولة أن تمتلك قوة شاملة تستطيع أن تفرض كل شيء وأن تحصل على كل شيء يتفق وصالح الجميع، وكما تمنح الطبيعة الانسان سلطة على أعضائه فكذاك يمنح العقد الاجتماعي (الجسم السياسي) سلطة مطلقة على أعضائه.

وهنا يأتي دور القانون الذي يعد تعبيرا عن الإرادة العامة وليست القوانين، بحصر المعني، غير شروط شركة مدنيه، يجب ان يكون الشعب الخاضع للقوانين واضعا لها، ولا يقع تنظيم شروط الشركة على غير الشركاء^(٥٩٨).

ويرى روسو في القانون الطريق الوحيد للوقوف أمام عشوائية الحاكم الفردي المتسلط، وينادي بإيجاد نظام حكومي يكون القانون فيه فوق البشر، ولما كان

^(٥٩٦) أباظه والغنام : تاريخ الفكر السياسي ص ٢٤٦.

^(٥٩٧) Op. cit. : p. 49.

^(٥٩٨) Rousseau : The Social Contract, p.61.

التشريع من حقوق صاحب السيادة، وهو الشعب، فإن القانون لا يمكن أن يكون جائزا، ولا يمكن لأي حاكم أن يضع نفسه فوق القانون لأن كل حاكم مكلف من قبل السيادة.

ويؤيد روسو حق الشعب في التشريع حتى ولو كان بين أعضائه من هم غير قادرين على ذلك، لكن لابد للمجتمع من الاستعانة بمشرع يشعر بقدرته على تغيير الطبيعة البشرية، ومن ثم على تحويل كل فرد، هو في نفسه كل كامل منفرد، إلى جزء من كل أعظم منه، فينال من هذا الكل حياته ووجوده من بعض الوجوه، وعلى تبديل كيان الانسان تقوية له، وعلى اقامة كيان جزئي معنوي مقام كيان طبيعي مستقل منحتنا الطبيعة اياه جميعا، والخلاصة أنه يجب أن ينزع من الانسان قواه الخاصة ليعطيه من القوى مايكون غريبا عنه وما لا يستطيع أن يستعمله من غير مساعدة الآخرين، وكلما بادت هذه القوى الطبيعية وتلاشت عظمت القوى المكتسبة ودامت. وأصبح النظام متينا كاملا، وذلك أن المواطن إذا لم يكن شيئا، ولم يستطع شيئا، من غير الآخرين، وكانت القوة المكتسبة من قبل الجميع مساوية لحاصل قوى جميع الأفراد الطبيعية أو أعلي منها، أمكن أن يقال ان التشريع في أعلى نقطة من الكمال. وللمشرع، مع كل هذا، وضع عجيب في الدولة، فوظيفته ليست قضاء ولاسيادة، وإنما هي وظيفه مستقلة عالية لاشتراك بينها وبين السلطان البشري مطلقا، ذلك لأنه لا ينبغي لمن يسيطر على الناس أن يسيطر على القوانين، ولا ينبغي لمن يسيطر على القوانين أن يسيطر على الناس أيضا. وإلا كانت قوانينه خدمة لاهوائه.^(٥٩٩)

فالمشرع ليس بصاحب للسيادة لأنه لا يحكم الناس كما تفعل القوانين، وهو الذي ينظم الدولة ويشرع القوانين إلا أنه لا يستطيع تنفيذها، فذلك من حق الشعب صاحب السيادة وحده. وعلى المشرع ألا يضع القوانين كما يراها هو ولكن كما

^(٥٩٩) Ibid: p.65.

يتحملها الشعب وبالتالي تصبح مشكلة المشرع ليست مشكلة الحق نفسه ولكن مشكلة ملائمة القانون للارادة العامة.

الحكومة عند روسو:

رأينا أن السلطة التشريعية - عند روسو - من اختصاص الشعب، ومن يكلفه بأمور التشريع. ويتناول روسو بعد ذلك دور السلطة التنفيذية، التي تكون بمثابة واسطة اتصال بين الدولة والسيد، وتسمى الحكومة، ويحذرنا من خطأ الخلط بينها وبين السيد إذ أنها ليست سوى وزير له.

فالحكومة ليست إلا هيئة متوسطة قائمة بين الرعايا والسيد ليتواصلا موكول إليها تنفيذ القوانين وصيانة الحرية المدنية والسياسية، وتتلقى الحكومة من السيد ماتعطيه الشعب من الأوامر.^(٦٠٠) ويطلق على أعضاء الحكومة اسم حكام أو ملوك وتحمل الهيئة بأسرها اسم "الأمير"، ولا يوجد أي عقد بين السيد (الشعب) وبين الحكام أو الملوك الممثلين لهيئة الحكومة ولا يمكن أن يكون هناك أي عقد لأنه لا يوجد في الدولة إلا عقدا واحدا يقوم بمقتضاه المجتمع وتنشأ السيادة، وهذا العقد ينفي كل ماعداه من العقود، وليس من المعقول أن يخضع الشعب صاحب السيادة نفسه لهيئة أعلى منه، وتعيين حكومة من الشعب لا يعتبر عقدا بل قانونا، ولا يعتبر القائمون بالسلطة التنفيذية أسيادا علي الشعب بل مندوبين عنه يمكن تعيينهم وعزلهم طبقا لما يراه الشعب وليس لديهم أي عقد ليأمرؤا بل عليهم أن يطيعوا، وهم عبارة عن موظفين بسطاء لدى صاحب السيادة لتنفيذ السلطة التي عهد بها إليهم لثقتهم فيهم، ويمكن لصاحب السيادة أن يحد من سلطتهم أو يغيرها أو يسلبهم إياها.^(٦٠١) ويذكر روسو فرقا جوهريا بين الهيئتين بقوله: "ان الدولة توجد بنفسها، لكن الحكومة لا توجد بغير السيد"^(٦٠٢).

^(٦٠٠) Ibid.p.95.

^(٦٠١) أباظه والغنام - تاريخ الفكر السياسي ص ٢٤٨-٢٤٩.

^(٦٠٢) Op. Cit., p.101.

ويصنف روسو الحكومات إلى ثلاث نظم، فإذا ما تولي الشعب أو أغلبته عبء الحكومة يطلق على ذلك اسم "الديمقراطية"، أما حصر الحكومة في يد عدد قليل من أفراد الشعب فيطلق على ذلك اسم "الارستقراطية"، وإذا أمكن جمع جميع الحكومة في يد حاكم منفرد ذو هيبة يستمد الجميع سلطانهم منه، فيسمى بالملكية.^(٦٠٣)

ويختلف هذا التقسيم عند روسو عن التقسيم الكلاسيكي لأن السيادة عنده تختلف تماما عن الحكومة. وفي رأي روسو تكتسب الدولة شرعيتها عندما يمارس الشعب بأجمعه وهو صاحب السيادة السلطة التشريعية وبالتالي تكتسب كل حكومة بمعناها الضيق شرعيتها عندما لا تنافس صاحب السيادة في سلطاته بل تبقى أداة في يده لتنفيذ إرادته.

والديمقراطية عند روسو تتطلب شعبا من الآلهة، لأن كما لها لا يلائم البشر.^(٦٠٤) ففيها يمارس الشعب بأجمعه تشريع القوانين ومراقبة تنفيذها، وفيها تتحد السلطان التشريعية والتنفيذية وتقوم الأغلبية بتنفيذ كل شيء يتعلق بالمصالح العام وبالمصالح الذاتية. ويكره روسو هذه الحكومة لأن الأشياء التي يجب فصلها عن بعضها متحدة فيها، وليس من الحكمة أن يكون مشرع القوانين هو القائم على تنفيذها لما في ذلك من تشتيت انتباه الجسم السياسي من الأشياء العامة إلى الأشياء الخاصة الفردية. "ولا يمكن تخيل بقاء الشعب مجتمعاً بلا انقطاع ليتشاور في الأمور العامة."^(٦٠٥)

والارستقراطية هي النظام الذي يكون الحكم فيه لعدد قليل من الناس ولها، عند روسو، ثلاثة أنواع : طبيعية وانتخابية ووراثية، فالأولى لاتلائم غير الشعوب البسيطة،

^(٦٠٣) Ibid, p. 109.

^(٦٠٤) Ibid, p. 113

^(٦٠٥) Ibid, p. 111.

والثالثة أسوأ جميع الحكومات، والثانيه أحسنها وهي الأرستقراطية بالمعنى الصحيح.^(٦٠٦) بشرط أن يحكم أكثر الناس ذكاء لصالح العامة لا لصالح الشخصى. ويحبذ روسو النظام الملكى لتجمع السلطة فى يد شخص حقيقى يسمى عاهلاً أو ملكاً يجسد إرادة الشعب وإرادة الأمير وقوة الدولة العامة وقوة الحكومة الخاصة.^(٦٠٧)

يرى روسو فى هذه الحكومة أحسن النظم السياسية، وفيها يكون الشعب هو صاحب السيادة والملك هو الشخص الوحيد الذى يسهر على تنفيذ القوانين. ويوصيه روسو بأن يهتم بحب الشعب له حتى لا يتحول حكمه إلى حكم فردى مطلق مبني على القوة.^(٦٠٨)

ويرى روسو أن هناك خطورة على جميع نظم الحكم تتمثل فى إساءة استخدام السلطة، فالحكومة - فيما يقول - قابلة لأن تغتصب السيادة، وهي إن فعلت ذلك، فعندئذ لا يكون المواطن العادى ملزماً من الناحية الأخلاقية بطاعتها: "فإذا ما اغتصبت الحكومة السيادة نقض الميثاق الاجتماعى، وحمل المواطنون، العائدون إلى حريتهم الطبيعية عن حق، على الطاعة من غير ارتباط".^(٦٠٩)

ومتى انحلت الدولة اتخذ سوء استعمال الحكومة مهما كان أمره اسم الفوضى الشائع، فتنحط الديمقراطية إلى حكومة عوام، والأرستقراطية إلى حكومة أعيان، والملكية إلى طغيان.

فالحكومة عبارة عن وسيط بين السيادة والشعب وتمتلك "أنا خاصة" تعمل ضد "الأنا العامة". وهي بذلك جسم ككل الأجسام لها ميولها الطبيعية وترغب فى تنفيذها طالما لا يقف أمامها أحد، بل وترغب فى بعض الأحيان فى سلب صاحب

^(٦٠٦) Ibid, p. 115.

^(٦٠٧) Ibid, p. 119.

^(٦٠٨) Ibid, p. 119

^(٦٠٩) Ibid, p. 147.

السيادة سلطاته وتجريده منها وهذا المرض موجود في كل الدساتير، ومن يريد محاربة هذا الداء لابد من دفاعه عن الارادة العامة والوقوف بجانبها ضد رغبات الحكومة الخاصة، التي لايمكن القضاء عليها ولكن الحد منها واخضاعها ويمكن تحقيق ذلك بواسطة الاجتماعات المتكررة للمواطنين لمناقشة الوسائل التي يحاربون بها هذا الداء المستفحل فعندما يجتمع الشعب صاحب السيادة تختفي مطامع الحكومة.^(٦١٠)

ماالذي قدمه روسو؟

- ١- يبدأ مثلما فعل سابقوه بحالة الطبيعة، غير ان حياة الانسان في هذه الحال لم تكن قائمة تشاؤميته مثل التي تصورها هوبز، ولامسرفة في التفاؤل مثل التي تخيلها لوك.
- ٢- يشيد روسو نظريته على أسس من الحرية والمساواة.
- ٣- قبل روسو كانت السيادة تترادف مع مفهوم الحكومة فحاء روسو وفرق بينهما. فالسيادة لصاحب السيادة أو الجسم السياسي الذي ينشأ عن العقد أو الميثاق الاجتماعي.
- ٤- فكرة العقد عنده هي التزام اجتماعي تم الاتفاق عليه عن طريق الاختيار لا القوة. هو اتفاق بين الفرد ونفسه يربط الفرد به نفسه بمحض ارادته وينشأ التعاقد بأن يضع كل فرد ارادته الخاصة تحت تصرف الارادة العامة.
- ٥- هناك تشابه بينه وبين هوبز من حيث افتراض تنازل الفرد عن كامل حقوقه لكنه لايتفق معه في التنازل عنها لفرد بل للمجتمع كله ومع ذلك ينتهي تقريبا إلى ماانتهى إليه هوبز من افتراض ليفيathan لكنه عنده يتمثل في المجتمع بينما عند هوبز فهو فرد.
- ٦- الفرد في عقد روسو لا يخضع للحاكم، فهو يتنازل عن حقوقه للمجموع وليس لشخص معين، والمشارك في العقد لا يدعي حقا على الآخرين إلا بقدر ما يكون

^(٦١٠) أباطه والعنام : تاريخ الفكر السياسي ص ٢٥٠-٢٥١.

للآخرين من حق عليه، وهكذا يحصل على مقابل لكل ما تنازل عنه، ولا بد له أخيرا من قوة تحميه.

٧- يتميز روسو بنظريته الجديدة لفكرة السيادة، التي تستمد سلطتها، لديه، من العقد الاجتماعي، ويقصد بها الشعب حين يعبر عن ارادته العامة وينفذها خلال تشريع القوانين، وبها يتحول الشعب إلى مجتمع سياسي.

٨- يفصل فصلا تاما بين السيادة التي تستقر دائما في يد الشعب والحكومة التي لاتعدو هيئة وسطية بين صاحب السيادة والرعايا لتحفظ الاتصال بينهما ووظيفتها الوحيدة هي تنفيذ القوانين.

٩- فرق بين السيادة والسلطة، فالسيادة غير قابلة للتقسيم وتتصف بأنها لاتخطيء وبأنها مطلقة، بينما يمكن للسلطة أن تتنازل عن نفسها لهيئة أخرى.

١٠- التشريع عند روسو من حقوق السيادة، فالشعب الذي عليه أن يخضع للقوانين يجب أن يكون مشرعا، لكنه يوكل هذه المهمة إلى مشرع ذكي موهوب قادر على تطوير طبيعه الانسان يجعل مايسنه من قوانين ملائما للارادة العامة ويسلم القوانين لصاحب السيادة، أي أن المشرع الموكل إليه التشريع ليس بصاحب سيادة. فليس بمقدور الشعب أن يتنازل عن سلطته التشريعية لنواب وهنا يختلف روسو عن لوك لأن روسو يرفض الديمقراطية النيابية. لكن صاحب السيادة قد يتنازل عن سلطاته التنفيذية لهيئة.

١١- يوكل صاحب السيادة سلطاته التنفيذية للحكومة، وتعيين حكومة من الشعب لايعتبر عقدا بل قانونا، ولا يعتبر القائمون بالسلطة التنفيذية أسيادا على الشعب بل مندوبين عنه يعينهم ويعزلهم كيفما شاء.

١٢- لاتدخل الحكومة طرفا في العقد بأي حال من الأحوال، وبمقدورنا القول أن أطراف العقد الاجتماعي عند روسو هو الفرد ونفسه يربط الفرد به نفسه

بمحض ارادته، وتتأتى شرعيه هذا التحالف الاجتماعي عن الموافقة المطلقة لكل فرد عليه.

١٣- أعاد روسو التأكيد بأن الانسان حيوان سياسي، ثم أعطى المجتمع أساسا نظريا جديدا في فكرته عن الارادة الحرة وأعلن ان الحكومة التنفيذية ليست إلا خادمتها، وزود الثورين بعبارات كان لها تأثيرها حول العالم.

١٤- يهتم روسو اهتماما كبيرا بالتربية، ويزعم ان الانسان طيب بطبعه ويرتب على هذه الطيبة كل نظامه في التربية.

الفصل الخامس

البيعة والعقد

البیعة والعقد

النظرة الاسلامیة للطبیعة البشریة:

ینظر الاسلام إلى " الانسان " نظرة طبیعیة، تسایر فطرته وطبیعته وتقر خصائصه التي له والتي یتیمز بها عن الكائنات الأخرى الموجوده فی محیط الحیاة الأرضیة.

یرى الاسلام طبیعة " الانسان " طبیعة غریزیه عقلیه، لها غرائز تدفعها بلا شعور، ولها عقل یفکر، ویرجح، ویختار، قبل ان یدفع نحو العمل والسلوك.

كما یری أن أقوى الغرائز فیہ غریزتا "النسل" و "الاقتناء" إذ علیهما یقوم بقاء الانسان فی شخصه ونوعه. والبقاء الانسانی والمحافظة علیہ أهم هدف للانسان، إذ به ترتبط رسالته فی حیاته، وهی نصره الحق علی الباطل.

ان طرفی الصراع فی قضیه الحق والباطل هما "الانسان" .. والشیطان ". فکأن "الانسان" منذ أن نزل إلى هذه الأرض ووجد علیها مطالب بأن یكون فی جانب الحق ونصرته إلى موته، وإلى بعث الناس جمیعاً. فحیاة الانسان فی الدرجة الأولى إذن لیست حیاة أكل ونسل وإنما أصلا هی حیاة كفاح وصراع ومقاومة، أما الأكل والنسل فضرورتهم للانسان أنه یتمكن عن طریقهما من الاستمرار فی الکفاح والصراع والمقاومة، وهو هدف انسانیته فی وجوده علی هذه الأرض.^(١١١) وما فی القرآن صدق وحق یصور التوجیه السلیم والسلوك المستقیم للانسان، وهو عدل أيضا بالنسبة للانسان كفرد ولعلاقاته مع الآخرين كأمة، یتفق مع طبیعة البشریة، فلا یبالغ فی تقدیرها إلى أعلى ولا ینزل فی هذا التقدیر إلى أدنى مما لها. ویکفل الاسلام حرية الفرد فیما یعتقد، لا لأن الاعتقاد عن إکراه عدییم الجدوى، ولكن لأن الإکراه علی ایمان یضاد طبیعة الحیاة التي یعیشها الانسان علی الأرض، كما یضاد طبیعة الانسان ذاتها.

^(١١١) البهی، محمد : الفکر الاسلامی والمجتمع المعاصر، مشکلات الحكم والتوجیه مکتبة وهبة القاهرة،

الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م، ص ١٥-١٧

فقد أراد الله لهذه الحياه أن تكون مجالا للصراع بين الحق والباطل إلى أن تنتهي وتحول حياة الانسان إلى مرحلتها الثانية، وهي مرحلة مايسمى، " بالآخره ". ولو أكره الانسان على الإيمان بشيء ما لكان في هذا الاكراه مصادرة لطبيعته ولتعارض ذلك مع الخصيصة والميزة التي حباه بها الله في خلقه وتصويره وهي ميزة الادراك والترحيح، وتعبير القرآن في الخطاب الموجه إلى الرسول عليه الصلاة والسلام.. " أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين؟" (٣٨ق) بهذه الصبورة الانكارية.. لا يوضح تعجبا واستغرابا وإنكارا فحسب لمحاولة الإكراه على الإيمان، بل لمحاولة انه يدور بخلد إنسان ما، مهما قربت صلته بالله. لأن الله ذاته لا يريد إيمان جميع الناس على هذه الأرض.

ومحاولة أي إنسان صب الناس جميعا في قالب واحد لاتدل في ذاتها على استحالة وقوعها، بل تدل في الوقت نفسه على عدم استيعابه الخصائص البشرية في طبيعة الفرد وفي تغيير المجتمع. (١١٢) فالانسان هو القادر وحده على أن (ينسى) جبلته الحقيقية كما وصف في القرآن: " قال كذلك آتتكم آياتنا فنسيتها فكذلك اليوم تنسى" (٣٩ق) وهو يختار الاسلام بإرادته مستوعبا المبدأ الأولي، مبدأ الوجدانية الذي يخلع علي الحياه معناها، وهو يتحمل مسؤوليته كاملة لأنه يملك إمكانية (الرفض). (١١٣)

وكما يكفل الاسلام حرية العقيدة، يكفل أيضا الملكية الخاصة، والواقع أن أي نظام سياسي للحكم يحرم الملكية الفردية أو الاقتناء جملة هو نظام غير طبيعي، ويتجاهل فطرة الإنسان وغرائزه. فالاسلام كنظام للحياه، وكدين يسير مع الطبيعة

(٣٨ق) سورة يونس آية ٩٩.

(١١٢) البهي، محمد : الدين والدولة (من توجيه القرآن الكريم) مكتبة وهبه، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م، ص ٢٣٦، ٢٣٩.

(٣٩ق) سورة طه آية ١٢٦.

(١١٣) جارودي، روي : ما بعد به الإسلام، ترجمة قصي أناسي وميشيل واكيم دار الوثنية، دمشق، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، ص ٥٣.

البشرية فتتهم الشريعة الإسلامية بالمحافظة علي الضروريات الخمس : الدين، والحياة، والعقل، والعرض، والمال.

ولا يعيب الاسلام - كما لا يعيب أي نظام للحياه صالح في نفسه - أن يتخلف عنه اتباعه، أو يركد الإيمان به في نفوسهم. ولكن يعيبه أن يبدو في مالا يتلاءم مع الطبيعة البشرية.

والجدير بالذكر أن الإسلام لم يكن تطويرا لعرف قائم، أو لنظام في الحياه كان مأخوذا به، أو لأوضاع سار العمل عليها في المجتمع البشري، مثلما تدعي الثقافة الغربية أنها وريثة التراثين الروماني - اليوناني واليهودي - المسيحي !! مع إنكار متعمد للحذور الشرقية والإسلامية.

إن الإسلام هو دين الله الذي كان للبشرية، منذ كانت هناك رسالة آلهية.. إنه أصول ومبادئ توجيهية للطبيعة البشرية، حسب خصائصها وإمكاناتها وطاقاتها، ورسالة محمد عليه الصلاة والسلام هي كشف لتلك المبادئ والأصول، التي خرجت عن صلاحيتها بسوء الفهم والتأويل أو بالانحراف بها في التطبيق العملي والذي أساء فهمها وتأويلها، وانحرف في تطبيقها هو "الانسان" الذي تلقاها وتداول الإيمان بها جيلا بعد جيل، وتعددت الرسل، إلى أن انتهى المطاف بالرسالة إلى محمد عليه الصلاة والسلام. إذن، فالاسلام، كان ثورة، لتوفر خصائص الثورة، كان ثورة المستضعفين ضد الأقوياء المعتدين في المجتمع البشري.. لأنه لو لم يكن هناك اعتداء وطغيان من جانب، واستضعاف واستذلال وامتهان بشري من جانب آخر بين أفراد المجتمع، لما كانت هناك حاجة إلى رسالة "، فطبيعة الإنسان تدفعه إلى أن يطغى، وإذا طغى فلا ترده إلا قوة أخرى تهزه، تكون أشد منه، وهذه القوة الأخرى لن تكون إلا قوة الإيمان.. لأن الطاغية المعتدي لن يصل إلى طغيانه واعتدائه إلا إذا جمع كل القوى المادية وسيطر عليها وحده أو هو وعصابته.. وعندئذ لا يبقى من قوة في مجال الحياة الانسانية في المجتمع الموزع بين قوي وضعيف، وطاغ ومطغي عليه إلا قوة

الإيمان بالحق الطبيعي.. ولن يبدأ هذا الإيمان إلا من جانب المستضعفين وحدهم أولاً.. ومن هنا كانت رسالة الإسلام ثورة.. لأنه يقوم أولاً على قوة الإيمان بالحق الطبيعي، وكانت ثورة المستضعفين في وجه الطغاة الأقوياء، وكذلك كل رسالة سماوية كانت ثورة قام بها المستذلون في الأرض :

"وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً، يعبدونني لا يشركون بي شيئاً، ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون". (٤٠ق)

ومن هذه الآية يتضح ان ثورة المستضعفين في الأرض مستمرة، لأنها تخضع لقانون طبيعي. وان اتجاهها في الحياه هو اتجاه الحق والعدل وتكافل المجتمع ومحاربة الطغيان والاعتداء ليبقى السلام وحده هو الخط المستقيم للبشرية في السلوك والتكامل. (٦١٤)

نشأة المشكلة السياسية :

والاسلام دين الفطرة، لا يشذ في شيء من مخططاته ونظمه، عن شريعة الفطرة، ويقر بصراحة ووضوح حكم الفطرة الانسانية، مهما كان شكلها.. " فأقم وجهك للدين حنيفاً، فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون ". (٤١ق)

إذن، كيف نشأت المشكلة السياسية على صعيد الفطرة الإنسانية. يقرر الفارابي أن الانسان مدني بطبعه، وأنه بفطرته محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية إلى أشياء كثيرة بقوله : " وكل واحد من الناس مفطور على انه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ

(٤٠ق) سورة النور آية ٥٥.

(٦١٤) البهي، محمد : الفكر الاسلامي والمجتمع المعاصر ص ٧٩-٨٢.

(٤١ق) سورة الروم آية ٣٠.

أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوموا له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة". (٦١٥)

ويقول ابن أبي الربيع: (٦) ، في نفس المعني، لما كان: "الإنسان الواحد لا يمكنه أن يعمل الصنائع كلها، افتقر بعض الناس إلى بعض، وبحاجة بعضهم إلى بعض اجتمع الكثير منهم في موضع واحد، وعاون بعضهم بعضا في المعاملات والاعطاء فاتخذوا المدن، لينال بعضهم من بعض المنافع من قرب، لأن الله عز وجل خلق الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأنس، إذ لا يكفي الواحد من الناس بنفسه في الأشياء كلها ولما اجتمع الناس في المدن وتعاملوا، وكانت مذاهبهم في التناصف والتظالم مختلفة، وضع الله لهم سنن وفرائض يرجعون إليها ويقفون عندها، ونصب لهم حكاما يحفظون السنن ويأخذونهم باستعمالها لتنظم أمورهم ويجمع شملهم ويزول عنهم التظالم والتعدي، الذي يبدد شملهم ويفسد أحوالهم. ولما كان الشر يدخل على الإنسان من وجوه يأتي ذكرها، جعل له ما يتحفظ به من وقوع الشر، وما يدفعه ويدأويه إذا وقع". (٦١٦)

وبيني، ابن خلدون، نظريته في العمران، على هذا الاتجاه.. " الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران وبيانه ان الله سبحانه

(٦١٥) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ط ٢، ١٩٨٤م، ص ٧٧-٧٨.

الفارابي: فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ط ٢، ١٩٦١م، ص ٢٠ - ٢١.

(٦) هو: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع مؤلف كتاب " سلوك المالك في تدبير الممالك

(٦١٦) النكريتي، ناجي: الفلسفة السياسية عند أبي الربيع، مع تحقيق كتابه " سلوك الملك في تدبير

الممالك"، دار الأندلس، بيروت، ط ثانية، ١٩٨٠م، ص ١٧٥

خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداه إلى إلتماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله إلا ان قدرة الواحد من البشر قاصره عن تحصيل حاجته... فلا بد من اجتماع القدر الكثيره من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم... وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه.. " ويقول ابن خلدون أيضا : " ثم ان هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم....، فيكون ذلك الوازع واحدا منهم، يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحدا إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك " (٦١٧)

ومن هنا يتبين لنا أن المشكلة السياسية ليست بعيدة عن المشكلة الاجتماعية، بل هي واحدة من صورها، فإذا كانت المشكلة الاجتماعية تتمثل في علاقة الانسان بالإنسان، فإن المشكلة السياسية تتمثل في نفس العلاقة وماتفرزه من أمور الحكم والسلطة.

ففي علاقة الفرد بغيره تحدث بعض التجاوزات على حقوق ذلك الغير، وافتتات على الحقوق المشروعة. ويصعب على أي فرد أن يعيش حياة اجتماعية في مجموعة بشرية دون أن يلتزم بمقررات اجتماعية تحافظ على تلك الحقوق، ويصعب أن تستمر الحياة الاجتماعية بدون الالتزام بهذه المقررات التي تحفظ حقوق الأفراد، ومع ذلك، يكتشف انها لا تكفي لإدارة حياته وتنظيم شئونه الاجتماعية، فالانسان مهما كان اجتماعيا، ومهما كانت قدرته على تناسي النوازع الفردية في نفسه، فهو كائن من لحم ودم، يختص بدوافعه ونواذعه الفردية، ويختلف عن الآخرين في كثير من الشئون الاجتماعية التي تتصل بمصالحه الشخصية وتطغي النزعة الأنانية في نفسه على النزعة

(٦١٧) ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد : مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت الطبعة الرابعة، ١٩٨١م،

الغيرية، وهذا الانشقاق في الكيان الاجتماعي، يخل بالنظام والأمن بين المجموعة البشرية. ويحتاج المجتمع إلى نوع من الصفاء، وإن تأخذ الأمور فيه طبيعتها، فيلجأ إلى سلطة إجتماعية، تكون فوق الميول الشخصية، تحفظ التعادل الاجتماعي، وتصور المجتمع من الفوضى والاحتلال.

ونعود هنا إلى الطبيعة البشرية مرة أخرى، ففي داخل الذات الانسانية دوافع فطرية غريزية عديدة، هذه الدوافع هي التي تسيّر هذا الاتجاه أو ذاك، في شئونه الصغيرة والكبيرة، هذه الدوافع الفطرية تتصارع وتتزاحم في توجيه الانسان فينتج التعدي والتجاوز والفجور، ولو ان الانسان استطاع ان يعرف لهذه الدوافع الفطرية حدودها لما كان هناك أي عدوان أو اي انحراف، لكن الانسان يبدأ انحرافه وعدوانه من داخل نفسه ثم ينعكس على الآخرين. وإذا كان تراحم الدوافع الفطرية في ذات الانسان هو العامل الأساسي في الصراع، فإن جهل الانسان هو العنصر المكمل لعامل الصراع، ان جهل الانسان بحدود ذاته، وعجزه عن حل الصراع بين دوافعه الفطرية، وأيضاً جهله بحدود الآخرين معه في الوسط الاجتماعي، يقول الماوردي: " والانسان مطبوع على أخلاق قلما حمد جميعها، أو ذم سائرها، وإنما الغالب ان بعضها محمود وبعضها مذموم ".^(٦١٨)

نشأة فكرة الدولة

مما تقدم يتضح ان الدولة نشأت نتيجة احتياج الانسان إلى:

- (١) إدارة قمع تحول دون اعتداء الناس بعضهم على بعض، وتمنع المنازعات والفتن وتحافظ على الأمن العام.

^(٦١٨) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق ودراسة: رضوان السيد، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، المركز الاسلامي للبحوث ودار العلوم العربية، بيروت، ص ١٠١.

٢) إدارة تنظيم وتنسيق بين المصالح المتعارضة في المجتمع، مما يؤدي إلى تنمية العمران. (٦١٩)

ولما تكونت الجماعة الاسلامية الأولى بالمدينة غدت نواة لدولة نستطيع ان نطلق عليها " دولة المدينة " City State " أشبه بدولة المدينة في أثينا وشبيبتها بمكة استطاعت ان تحمي نفسها تدافع عن وجودها وتنزل بكل من يتعرض لها أو يتهدها العقاب الزاجر، ووضع لها النبي عليه الصلاة والسلام، الدستور الذي ينظم إدارتها وعلاقتها بقاطنيها، وهو الدستور الذي اخطأ المؤرخون فوصفوه بأنه معاهدة أبرمها مع الأطراف التي تقيم بالمدينة مما يخالف الواقع التاريخي والقانوني للاتفاقات الدولية.

وقد رمي الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الدستور أو الميثاق - كما يمكن ان ندعوه - إلى تقرير مبادئ والتزامات رأي فيها ضمانا لحرية الدعوة وأمن المدينة وقاطنيها، فأقر حرية الرأي وحرية العقيدة، وحرمة المدينة، وحرمة الحياة، وحرمة المال، وتحريم الجريمة، وهي مبادئ والتزامات ترى الأطراف الأخرى حاجتها إليها كحاجة المسلمين تماما، فلا يمكن ان تستقيم الحياة لقوم يعيشون في مجتمع واحد لاتحكمهم مبادئ والتزامات تؤمن الجماعات كما تؤمن الفرد منهم على حريته وماله وحرمة مقامه. (٦٢٠)

وماليت بنو قريظه وبنو النضير وبنو قينقاع ان تقبلوا ماأقره الرسول عليه الصلاة والسلام ووقعوا للنبي إقرارهم بقبوله، فكان أول دستور بلغة العصر وأول تنظيم سياسي لدولة المدينة، وإن لم يكن القصد منه وضع نظام لدولة تنشأ بقدر ماكان تنظيمًا لمجتمع ناشئ، وان حمل في طياته أسس بناء الدولة التي يمكن ان تنشأ نتيجة لقيام المجتمع الجديد واكتمال شخصيته وهو مايفرضه الواقع الاجتماعي على الجماعة

(٦١٩) الرصاصي، توفيق عبدالغني : أسس العلوم السياسية في ضوء الشريعة الاسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص ٢٦.

(٦٢٠) النجار، حسين فوزي : الاسلام والدولة العصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧، ص ٢٥.

المنظمة حين تنشأ وتسلم بحاجتها الملحة إلى " سلطة " ترضى بها وترضى عنها، وهو ما يؤدي إلى قيام الدولة، وهذا الرضا - وهو ما تقوم عليه الدولة العصرية - هو الذي ينأى بالسلطة من التصاقها بشخص الحاكم، كما كانت الدولة القديمة، إلى صورتها المجردة التي ترضى بها الجماعة وتنبتق من ضميرها الاجتماعي.

ينطبق كل هذا على " المجتمع الاسلامي "، وهو يخطو من عهد إلى آخر، ويتنقل التصرف في مصائره ما بين جيل إلى جيل. وذلك منذ نشأته في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام إلى السنوات الأخيرة من خلافة عثمان. ففي هذه المدة التي بلغت نحو ثلاثين عاما، من السنة الأولى للهجرة، وقد كانت هي السنة الأولى من حياة الدولة، إذ ان الهجرة كانت مبدأ قيام النظام الجديد، ولذلك كان عمر رضي الله عنه موفقا غاية التوفيق في اختيارها مبدأ للتاريخ الاسلامي - منذ ذلك التاريخ إلى السنة الثلاثين في أواسط خلافة الخليفة الثالث، تغيرت العناصر التي كانت تكون المجتمع، وأخذ جيل ينقرض أو يختفي، ويحل محله جيل آخر، جيل أقل من الأول - ذلك الذي على اكتافه قام بناء الدولة - في مجموعه : من حيث قوة الإيمان، وفهم جوهر العقيدة، والاستعداد لاختضاع النفس لحكم القانون العام.^(٦٢١)

فمن عقيدة الاسلام في توقيرها للحياه وإعلاء الكرامة الإنسانية استمد المجتمع الاسلامي جوهر الحكم والسياسة لدولة إسلاميه.^(٦٢٢)

فقد حدث في تلك الحقبة التي تحدثنا عنها تطورا لم يشهد له التاريخ مثيلا: وهو ان سلطان "المدينة" اتسع من حدودها حتى شمل جزيرة العرب كلها، وممالك العراق، والشام، ومصر، وأفريقيا، وأرمينيا، وبلاد فارس، وبعض جزر البحر الأبيض المتوسط، فتبدلت الأحوال والظروف وبعثت العصبية، والمطامع الفردية من أماكنها : وتحولت الحكومة الإسلامية من " دولة مدينة " Acity State إلى " دولة عالمية A

^(٦٢١) الرئيس، محمد ضياء الدين : النظريات السياسية الإسلامية، ص ٤٨ - ٤٩.

^(٦٢٢) النجار، حسين فوزي : الاسلام والدولة العصرية، ص ٥٥

- "World State" ولا نقول "امبراطورية" وإن كان بينهما تشابه في الظاهر، لأن هذا الوصف يتضمن معاني القهر والقوة والجبروت، ولو من غير حق أو رضا. ومادامت طبيعة الدولة قد تحولت، وبدأ التغير في عناصر المجتمع، فقد كان من الواجب ان يتغير أسلوب الحكم، وتتطور أدواته حتى تصبح ملائمة لحاجات الظرف الجديد. ولكن الأسلوب الذي كانت تحكم به "الدولة المدينة" ظل هو الأسلوب الذي يراد أن تسيّر به "الدولة العالمية" فحصل صدام كان لا بد أن يقع، وظهرت العقبات وأطلقت المشاكل برعوسها، لغياب الرعيل الأول من القيادة الممتازة.^(٦٢٣) وظهرت الفرق وتعددت الرؤى. ومادنا بصدد الحديث عن الدولة فجدد بنا أن نذكر شيئا عن تلك الظاهرة، وكيف انساقت التجمعات الإنسانية إليها؟.

الدولة : اصطلاحا ونشأ:

جاءت هذه الكلمة في المصطلح السياسي بأكثر من معنى. فهي تأتي بمعنى الحكومة ويراد بها الجهاز السياسي الحاكم. وتأتي الدولة بمعنى آخر، أوسع وأكبر، بمعنى الأمة ذات الكيان السياسي، فيقال مثلا : الدولة الإسلامية، الدولة الأوروبية. وعند فلاسفة العقد تأتي بمعنى ذلك الجسم السياسي الذي ينتجه العقد ويرمز له بالسيد أو صاحب السيادة.

ولقد تعددت النظريات القائلة بنشأة الدولة فمنها من يرجع النشأة إلى الله، أو إرادة الأمة، أو القوه، ومنها من يرجعها إلى التطور التاريخي والعائلة.^(٦٢٤) لقد لاحظنا ان الدولة تمثل ظاهرة تاريخيه من حيث انها تمتد بجذورها إلى أعماق التاريخ، وانها في نفس الوقت تمثل ظاهرة سياسية أفرزها عمل سياسي مقصود، عمدت إليه مجموعه من الأفراد الذين شاركوا في المجتمع السياسي.

^(٦٢٣) الرئيس، محمد ضياء الدين : النظريات السياسية الاسلاميه ص ٤٩-٥٠.

^(٦٢٤) متولي، عبدالحميد : القانون الدستوري والأنظمة السياسية، الجزء الأول، طبعه سادسة، منشأة المعارف ١٩٧٦/٧٥ م ص ٣٦.

والتأمل في الديانات السماوية، يجد أن الأنبياء هم أول من بادر لحل الخلافات البشرية، لا من خلال الفوضى، والتسلط العشوائي، والارتجال، وإنما من خلال دستور عادل، ومنهج شامل لحياة الإنسان الاجتماعية، بما في ذلك ما يحتاجه من قيادة وتوجيه وقضاء، وهذا هو معنى الدولة. والقرآن الكريم يؤكد أن كل المجتمعات الإنسانية منذ دخلت مرحلة الاختلاف قد سمعت دعوة الأنبياء وعاصرتهم، " وإن من أمة إلا خلا فيها نذير" (٢٣)

فالنظرة الإسلامية ترى أن الدولة حاجة ثابتة كانت منذ أن دخل المجتمع الإنساني مرحلة الاختلاف، والصراع وتعقد الحياه الاجتماعية، وستبقى الحاجة إليها، طالما أن المجتمع الإنساني ماض في تطور العلاقات وتعقدها، وطالما أن الإنسان سوف يبقى بطموحاته ونزعاته ومصالحه المتضاربة. فالدولة إذن ضرورة اجتماعية، والإنسان هو محور هذه المسألة، والنظرة إلى ذاته : أهى ذات خيرة ام شريرة تباينت على صعيد النظريات السياسية، فلم يتفق الغربيون على نظرية واحدة في هذا الأمر، كما لم يتفقوا على نظرية واحدة في تفسير ظاهرة الدولة، غير أن معظمها يرى أن الدولة حدث طبيعي.

المفهوم الشيعي:

بينما نجد الإسلام - وهو يؤكد مفهوم الدولة - يحرص على المشاركة العامة من قبل الجماهير ويسعى لتصعيد مستوى الشعب، ومساهمته السياسية والاجتماعية مفترضا الخير في الذات الانسانية ونزوعها إلى الشرف في لحظطات الضعف، ونتيجة لضغوط العوامل الخارجية، ويختلف المفهوم السني عن المفهوم الشيعي في علاج هذه المسألة، فبينما يتولاها الوازع الديني داخل الذات وخارجها لدى المفهوم السني - الذي يوكل هذه المهمة إلى الإنسان نفسه وإلى القانون الممثل في الشريعة لحمايته من العوامل الخارجية - أما

(٢٣) سورة فاطر آية ٢٤.

المفهوم الشيعي فيوكل هذه المهمة إلى من بيده الولاية، سواء كان إماماً أم فقيهاً، وهنا نلاحظ اهتمام المذهب الشيعي - قديمه وحديثه - على فكرة الحكومة الإسلامية أو الإمامة، فجاء تركيزه على رموز السلطة أكثر من تركيزه على القاعدة الأساسية لهذه السلطة وهي الشعب، فالإمام، عنده، يمنع الظلم والتجاوز والفساد، ويتحمل الأمانة، ويهدي الناس إلى صراط الحق، ويبطل بدع الملحدين والمعاندين، يمنع الفساد في الأرض ويحمي المسلمين من نفوذ الأعداء وتدخلهم في شئونهم، فكأن الطبيعة البشرية شر، والناس أشرار بطبيعتهم وهنا نلاحظ تشابهاً مع أفكار هوبز في "الليفياثان" وميكافيلي في "الأمير"، فالتحول الاجتماعي لا يتم إلا من خلال السلطة السياسية. لقد مر نظام الحكم، في المذهب الشيعي، بمرحلتين زمنيتين، مرحلة عصر المعصوم، ومرحلة ما بعد المعصوم، ففي الأولى نجد رجلاً معصوماً علي رأس التجربة الإسلامية هو النبي صلى الله عليه وسلم والوصي عليه السلام، يتولى الحكم المطلق وله الحاكمية في تطبيق الشريعة وممارستها، وله الحاكمية في قيادة التجربة الإسلامية وتوجيهها وهي حاكمية واسعة وعريضة تشمل حتى أموال الناس، بل وحتى أنفسهم بمعنى من المعاني لقوله تعالى: "النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم" (٤٣ق)

ونستطيع القول إن الحكومة في عصر المعصوم هي حكومة الفرد المعصوم، ورغم أن هذا الأمر قد أحيط بكثير من السلبيات، إلا أن حكومة الفرد المعصوم من المنظور الشيعي، قد منحت كل هذه الصلاحيات، لافتراضها العصمة في هذا الفرض، وهي تعني قمة النزاهة، والالتزام المطلق بأحكام الشريعة الإلهية، وعمق تجربته وخبرته السياسية والاجتماعية، وعدم الاستبداد بالرأي أو التعالي، و التمتع بالأخلاق العالية، والتفاعل التام مع الأمة

(٤٣ج) سورة الأحزاب آية ٦.

حتى تبدو حكومته على مستوى الممارسة العملية وكأنها حكومة الأمة ذاتها. (٦٢٥)

ولأن المفهوم الشيعي والسني يلتقيان عند ضرورة تشكيل حكومة، فيذهب المفهوم الشيعي إلى أن مجموعة القوانين لا تكفي لإصلاح المجتمع. ولكي يكون القانون مادة لإصلاح وإسعاد البشر، فإنه يحتاج إلى السلطة التنفيذية (٦٢٦)

فإذا كانت الحكومة والولاية من أوليات الشريعة التي لا يجوز للمسلمين إهمالها وإغفالها، فلا بد أن يكون المسلمون جميعاً مسؤولين عن إقامتها والاهتمام بشأنها. (٦٢٧)

وفي الحق أن القوانين والأنظمة الاجتماعية بحاجة إلى منفذ، ففي كل دول العالم لا ينفذ التشريع وحده، ولا يضمن سعادة البشر، بل ينبغي أن تعقب سلطة التشريع سلطته التنفيذ فهي وحدها التي تنيل الناس ثمرات التشريع العادل. لهذا قرر الاسلام إيجاد سلطة التنفيذ إلى جانب سلطة التشريع.

ومن البديهي أن ضرورة تنفيذ الأحكام لم تكن خاصة بعصر النبي عليه الصلاة والسلام بل الضرورة مستمرة، لأن الاسلام لا يحد بزمان أو مكان، لأنه خالد فيلزم تطبيقه وتنفيذه والتقييد به إلى الأبد. (٦٢٨)

(٦٢٥) بدون ذكر لإسم المؤلف : المذهب السياسي في الإسلام إصدار وزارة الإرشاد الاسلامي - دائرة التخطيط والتنسيق للإعلام الخارجي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، طهران، بمناسبة يوم الجمهورية الإسلامية ص ٢٠٠-٢٠٢.

(٦٢٦) الخميني : الحكومة الإسلامية، دروس فقيه ألقاها الامام الخميني على طلاب علوم الدين تحت عنوان " ولاية الفقيه". إعداد وتقديم : حسن حنفي، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م، ص ٢٣.

(٦٢٧) الطباطبائي، السيد محمد حسين : نظرية السياسة والحكم في الاسلام، ترجمه وتقديم، محمد مهدي الآصفي، المكتبة الإسلامية الكبرى وقسم الاعلام الخارجي لمؤسسة البعث. الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ - طهران، ص ٣٥.

(٦٢٨) الخميني : الحكومة الإسلامية، ص ٢٤ - ٢٥.

مرحلة ما بعد المعصوم (الغيبة)

يقول الطباطبائي: " وفيما يخص الخلافة العامة (الامامة)، نعتقد. نحن الشيعة ان الله تعالى قد نصب الامام أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) خليفه على المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ومن بعده الأحد عشر من أولاده.

ولكن الذي يجب أن نعلمه : ان هذا القول لا يعني ان المسلمين مهملون في عصر الغيبة، مطلقى السراح، لاتحكمهم حكومة، ولاتجتمع شملهم سلطة اسلامية".^(٦٢٩) فبدأ " ولاية الفقيه" يلخص الأطروحة الاسلامية لنظام الحكم في عصر غيبة المعصوم، بمعنى ان الحاكمية بعد المعصوم هي للفقيه الجامع للشرائط.^(٦٣٠) وهذا ماأقره الخميني بهذا النص : " واليوم - في عهد الغيبة - لا يوجد نص على شخص معين يدير شئون الدولة، فما هو الرأي ؟ هل نترك أحكام الاسلام معطلة؟ ام نرغب بأنفسنا عن الاسلام ؟ أم نقول ان الاسلام جاء ليحكم الناس قرنين من الزمان فحسب ليهملهم بعد ذلك ؟ أو نقول ان الاسلام قد أهمل أمور تنظيم الدولة؟ ونحن نعلم ان عدم وجود الحكومة يعني ضياع ثغور المسلمين وانتهاكها، ويعني تخاذلنا عن حقنا وأرضنا، هل يسمح بذلك في ديننا ؟ أليست الحكومة ضرورة من ضرورات الحياة ؟ وبالرغم من عدم وجود نص على شخص من ينوب عن الامام(ع) حال غيبته، إلا ان خصائص الحاكم الشرعي لايزال يعتبر توفرها في أي شخص مؤهلا اياه ليحكم في الناس، وهذه الخصائص عبارة عن : العلم بالقانون، والعدالة وهي موجودة في معظم فقهاءنا في هذا العصر، فإذا أجمعوا أمرهم كان في ميسورهم إيجاد وتكوين حكومة عادلة عالمية منقطعة النظير.

وإذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل، فإنه يلي من أمور المجتمع ماكان يليه النبي(ص) منهم، ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا. ويملك هذا

^(٦٢٩) الطباطبائي : نظرية السياسة والحكم في الاسلام ص ٣٥.

^(٦٣٠) وزارة الارشاد بطهران : المذهب السياسي في الاسلام ص ٢٠٣.

الحاكم من أمر الإدارة والرعاية والسياسة للناس ما كان يملكه الرسول (ص) وأمير المؤمنين (ع).^(٦٣١)

وبالرغم من محاولة الخميني قيادة ثورة اسلامية تتجاوز حدود المذاهب والاختلافات المذهبية، وصياغة فكر جديد للحكومة الاسلامية بعيدا عن المذهب الشيعي المتوارث من قول بالوهية الامام والنص والعصمة والتقية والتعيين والطاعة، واعتماده - شأن أهل السنة - على المعقول. إلا انه لم يستطع التخلص كلية من موروث مذهبه، فأضفى قداسة لا لزوم لها على فكرة ولاية الفقيه، واعتمد المنقول من النصوص لتبرير الحكومة الاسلامية فأثار بذلك الخلافات القديمة بين الشيعة والسنة من تضعيف ووضع وتعارض وترجيح. ورغم اتفاق بعض أهل السنة معه في النظرية القائلة بأن الحاكمية لله، إلا أن هذه النظرية تحتاج إلى الكثير من الجوانب الإيجابية لارساء الأسس الوضعية للحكم والبناء الاجتماعي والاقتصادي، وعندما نوافق الخميني على نقد الفكر الغربي، فلا بد من أن نتذكر أن هذا الفكر قد استعاد كثيرا من تراثنا، وعليه فلانواع من استرداد بعض عناصر أصالتنا التي بني عليها الغرب حضارته.

المفهوم السني:

أما المفهوم السني فقديمه وحديثه يتفقان على أن رئاسة الدولة لا تثبت إلا بالاختيار، وأن وجوبها يستند على أساسين عقلي ونقلي، ونشأت لدى علماء الفقه صيغة قانونية مفادها: " أن الامامة عقد " وبحث الدكتور السنهوري طبيعه هذا العقد وانتهى إلى القول: " أنه عقد حقيقي ".^(٦٣٢) أي انه عقد مستوف للشرائط، من وجهة النظر القانونية، ووصفه بأنه مبني على الرضا، وأن الغاية منه ان يكون هو المصدر الذي يستمد منه الامام سلطته، وهو تعاقد بين الأخير وبين الأمة. ثم أشار في مواضع أخرى إلى أن مفكري الاسلام قد أدركوا جوهر نظرية "روسو" وهي التي تقول

^(٦٣١) الخميني : الحكومة الاسلامية ص ٤٨-٤٩.

^(٦٣٢) السنهوري، عبدالرزاق أحمد : فقه الخلافة وتطورها ص ١٤٨

ان الحاكم أو رئيس الدولة يتولى سلطاته من الأمة نائباً عنها، نتيجة لتعاقد حر بينهما، وأنهم عرفوا نظرية " السيادة" كما عبر عنها روسو فيما بعد، وإن كانت نظرياتهم احتوت على عنصر زائد خاص بها.^(٦٣٣) وهذه الملحوظات ذات مغرى تاريخي هام، فإننا إذا تذكرنا أن هذا المفكر السياسي يعتبر في نظر أهل أوربا " أبا الديمقراطية الحديثة" لأدركنا إلى أي حد من الدقة، والسمو، والأصالة الفكرية، وصل الفكر الاسلامي في أبحاثه القانونية، هكذا قبل مجيء روسو واتباعه بقرون عديدة. وذلك أيضا مع fark : فإن العقد الذي تكلم عنه "روسو" كان مجرد افتراض، لأنه بناء على حالة تخيلها في عصور ماضية صحيحة، ولا يوجد عليها برهان تاريخي، بينما نظرية العقد الاسلامية تستند إلى ماض تاريخي ثابت : هو تجربة الأمة في خلال العصر الذهبي للإسلام وهو عصر " الخلفاء الراشدين ".^(٦٣٤)

ويتميز الدين الاسلامي عن الأديان السماوية السابقة عليه، بأنه ليس عقيدة فقط، بل عقيدة وشريعة، كما أنه دين ودولة.

والاسلام حين هبط كان بمثابة ثورة شاملة على جميع الأوضاع الفاسدة والمزريه التي بلغت الانسانية والتي أهدرت فيها حقوق الفرد وامتهنت كرامته.

أما في مجال التشريع، فقد كان الاسلام رائعا في اعلاء حكم القانون، في وقت عز فيه الحق أن يطلب. ففقد السلطه الحاكمه وألزمها بمبادئ عامة لا يجوز لها أن تخرج عن اطارها مثل الشورى والعدالة والمساواة، وهي المبادئ التي لا يستقيم بدونها أي حكم عادل. وقد وضعت هذه المبادئ موضع التطبيق العملي في عهد الرسول وخلفائه من بعده. ويعد عهد الخليفة عمر بن الخطاب نموذجا يحتذى لدولة القانون حتى وقتنا الحاضر.

^(٦٣٣) الرئيس، محمد ضياء الدين : النظريات السياسية الاسلامية ص ٢١٣ السهوري : فقه الخلافة وتطورها ص ٦٠ - ٦١ - ٧٠.

^(٦٣٤) الرئيس : النظريات السياسية الاسلامية ص ٢١٤.

أما بالنسبة للحقوق والحريات الأساسية للإنسان المعروفه لنا اليوم، فقد قررها الاسلام جملة واحدة، ولم يكافح المجتمع من أجلها مع الحكام قرون وقرون. وأزهقت من أجلها أرواح الأبرياء، كما حدث في المجتمعات الأخرى، أضف إلى ماتقدم ان هذه الحقوق والحريات التي قررها الاسلام لم يقررها نظام قانوني قبله، ولم يكن لها نظير في كافة الأنظمة القائمة في ذلك الوقت، وقد ثبت بعد حقبه زمنييه طويلة حاجة البشرية الماسة إليها. وهذا ما هو إلا إعجاز من التشريع السماوي ومفخرة من مفاخر الشريعة الاسلامية أما عن هذه النصوص التي قررت هذه الحقوق والحريات في النظام الاسلامي، فهي كثيرة نسوق بعضا منها على سبيل البيان.

من كتاب القرآن الكريم في شأن حرية العقيدة " لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي" (١٤٤) أما عن حرية الرأي فالشورى ثابتة بالنص، كما ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا إلى المجاهرة بالرأي. وعن حق الملكية الفردية فهو قائم ولكنه مقيد بمصلحة الجماعة ولذلك فرض الله الزكاة على المسلمين من أموالهم. يقول الله: "يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم" (١٥٠)

"والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله، والله عزيز حكيم" (١٦٦)

ويتيح القانون الاسلامي الحق في حرمة المسكن لقوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون، فإن لم تجدوا فيها أحدا فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم، وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم والله بما تعملون عليم" (١٤٧)

(١٤٤) سورة البقرة : آية ٢٥٦.

(١٥٠) سورة النساء : آية ٢٩.

(١٦٦) سورة المائدة : آية ٣٨.

(١٧٧) سورة النور : آية ٢٧، ٢٨.

أما عن حرية العمل فقال عز من قائل : " هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور"^(٤٨٥) وهكذا عرف الاسلام مبدأ التشريع بمعناه المتعارف عليه اليوم، من وجود قاعدة قانونية مجردة والزام الحكام والمحكومين بحكم القانون وتقرير الحريات والحقوق الاساسية للانسان.^(٦٣٥)

ونعود إلى ذلك ذلك العقد الحقيقي الذي أشار إليه الدكتور السنهوري، لنجد أنه يعبر عن مفهوم البيعة باعتباره عقدا وميثاقا بين الأمة الاسلامية أو ممثليها أهل الحل والعقد من جهة وبين الحاكم أو الامام أو الخليفة الذي يرأس الحكومة الاسلامية من جهة أخرى، ويترتب على هذا العقد واجبات وحقوق لكلا الطرفين. وهذا ما يوضحه الماوردي بقوله : " فإذا ثبت وجوب الامامة ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم، فإذا قام بها من هو من أهلها سقط فرضها على الكفاية .

وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان : أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماما للأمة، والثاني أهل الامامة حتى ينتصب أحدهم للامامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الامامة حرج ولا مأثم، وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة في فرض الامامة وجب أن يعتبر كل فريق منهما بالشروط المعتمدة فيه".^(٦٣٦)

الشروط التي يجب توافرها في الناخبين:

ويذكرها الماوردي على النحو التالي : " فأما أهل الاختيار فالشروط المعتمدة فيهم ثلاثة : أحدها العدالة الجامعة لشروطها. والثاني العلم الذي يتوصل به إلى معرفة

^(٤٨٥) سورة الملك : آية ١٥ .

^(٦٣٥) علي، عبدالحلil محمد : مبدأ المشروعية في النظام الاسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م، القاهرة، ص ١٩-٢١

^(٦٣٦) الماوردي، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص ٦ .

من يستحق الامامة على الشروط المعتبره فيها. والثالث الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للامامة أصلح وتبدير المصالح أقوم وأعرف^(٦٣٧) ويرى الدكتور السنهوري أن الناخبين الذين تتوفر فيهم هذه الشروط الثلاثة، قد لا يوجدون بكثرة في عامة الشعب وانما بين النخبة المثقفة، ولذلك تسمى هيئة الناخبين هذه أهل الاختيار أو (أهل الحل والعقد) وهم الذين بيدهم زمام أمور جماعتهم ومعنى ذلك ان الانتخاب يتم على درجتين : فالناخبون "أهل الاختيار" هم أنفسهم ينتخبون بمعرفة الجمهور ولكن بشروط معينة تستلزم فيهم. وهذه هي الدرجة الأولى، ثم يقومون هم باختيار الخليفة وهذه هي الدرجة الثانية^(٦٣٨). وقد أشبع الفكر السني هذه المسألة بحثاً، واجتهد فقهاء السنة في تحديد عددهم والشروط الواجب توفرها فيهم وموقعهم في الأمة وأماكن سكنهم وغير ذلك من الأمور التي تحقق فيهم حسن التمثيل والريادة. أما البحث في الشروط الواجب توفرها في (الحاكم) الخليفة، فقد حظي بجهود أكبر وأكثر، نوجزها فيما يلي :

الشروط الواجب توافرها في المرشحين للرئاسة (الخلافة):

اختلف المفكرون في استنباط صفات معينة يجب أن يتصف بها المرشح للبيعة، إلى اتجاهات متعددة من حيث تقسيمها رغم التقائهم في مواردها الكثيرة، فمنهم من ذهب إلى تقسيمها إلى صفات خلقية، وأخرى اكتسابية^(٦٣٩).

وبعضهم قسمها إلى شروط عقلية يدل عليها العقل، وأخرى مصطفوية يدل عليها الشرع^(٦٤٠)

(٦٣٧) المرجع السابق .

(٦٣٨) السنهوري : فقه الخلافة وتطورها ص ١٢١ .

(٦٣٩) الخلقية هي : البلوغ، العقل، الحرية، الذكورية، النسب القرشي، سلامة حاستي السمع والبصر. المكتسبة : النجدة، الكناية، الورع، العلم .

(٦٤٠) العقلية : البلوغ والعقل، والحرية، والذكورية، الشجاعة، الرأي، السمع والنطق، وتسلم الناس بشرفه وشرف قومه وعدم الاستنكاف عن طاعته . المصطفوية : الاسلام والعلم والعدالة .

وقسمها بعضهم إلى أوليه، وثانوية فالاسلام مثلاً شرط أولى والعدالة شرط ثانوي لأنه يجب التأكد من اسلام الحاكم قبل البحث عن عدالته. (٦٤١) ، وقسمها البعض إلى شروط متفق عليها وشروط مختلف فيها. (٦٤٢)

ويبدو من كل ماتقدم أن هناك شروطاً أساسية لا بد من توفرها حتى تنعقد الخلافة، وإن هناك شروطاً لا يمنع فقدانها من انعقادها، وفيما يلي نموذج من النصوص التي تناولت هذا الأمر، بقول الماوردي: "وأما أهل الإمامة فالشروط المعبره فيهم سبعة:

أحدها : العدالة على شروطها الجامعة. والثاني : العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والاحكام. والثالث : سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها. والرابع : سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض. والخامس : الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح. والسادس : الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو. والسابع النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الاجماع عليه". (٦٤٣)

ولكن الفقهاء المتأخرين، الذين جاءوا في فترة ضعف الدولة العباسية، وهي آخر أسرة قرشية، تولت الخلافة، تساهلوا في هذا الشرط الأخير. (٦٤٤) كما تساهل فيه أيضاً الفكر السني الحديث.

كيفية اتمام البيعة :

وعندما تتوفر الشروط المطلوبة في أهل الاختيار وأهل الإمامة، يحدد الماوردي الخطوات التالية : " فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة

(٦٤١) الأوليه: الاسلام، الذكورة، البلوغ، الحرية، العقل . الثانوية: العلم، الكفاءة الجسمية والنفسية .

(٦٤٢) المتفق عليها : الذكورة، البلوغ، العقل، العلم بأمور الدين والدنيا، سلامة الحواس، العدالة، الحرية،

الكفاية في العمل. المختلف فيها : النسب لقبيلة أويبت، العلم بجميع مسائل الدين وفروعه، العصمة

من الذنوب والآثام.

(٦٤٣) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٦ .

(٦٤٤) السنهوري : فقه الخلافة ص ١٣٢

الموجوده فيهم شروطها فقدموا للبيعه منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن اجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته، وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عقد مرضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها. فلو تكافأ في شروط الامامة اثنان قدم لها اختيارا اسنهما وان لم تكن زيادة السن مع كمال البلوغ شرطاً، فإن بويع اصغرهما سناً جاز، ولو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعي في الاختيار ما يوجب حكمة الوقت، فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة ادعى لانتشار الثغور وظهور البغاة كان الأشجع أحق، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم ادعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق، فإن وقف الاختيار على واحد من اثنين فتنازعاها فقد قال بعض الفقهاء ان التنازع فيها لا يكون قدحاً مانعاً وليس طلب الإمامة مكروهاً، فقد تنازع فيها أهل الشورى فما رد عنها طالب ولا منع منها راغب. (٦٤٥)

ينبه الدكتور السنهوري إلى ضرورة عدم الخلط بين الترشيح والولاية، ويحدد مراحل البيعة بثلاث مراحل: المرحلة الأولى، وهي مرحلة الترشيح يكفي ان يرشح الشخص بواسطة فرد واحد أو أكثر، أما في المرحلة الثانية - مرحلة الانتخاب فلا بد ان ينتخب بأغلبية الأصوات، وفي المرحلة الثالثة وهي مرحلة التنصيب لمباشرة الخلافة فإن إعلان بدء نفاذ عقد الخلافة يكون بالبيعة الصادرة من جميع ناخبي العاصمة كممثلين لبقية الناخبين وذلك بقصد تسهيل (إجراء التنصيب). (٦٤٦)

ويكيف علماء الشريعة الإسلامية بيعة الخليفة على أساس فكرة التعاقد، ويعتبرونه من قبيل عقد الوكالة. (٦٤٧) ويؤكدون على اختلاف منازعهم، انهم لم يكونوا

(٦٤٥) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ٨٠.

(٦٤٦) السنهوري: فقه الخلافة ص ١٤١ - ١٤٢.

(٦٤٧) حلمي، محمود: نظام الحكم الإسلامي ص ١٠١.

يقصدون، في أي حال من الأحوال ان يكون اختيار الخليفة (الحاكم) إلا عن طريق المبايعة الحرة الصحيحة، وان الاختيار لابد ان يظفر بالموافقة العامة ولا بد ان يكون تعيينه بالمشاورة والرضا.^(٦٤٨)

ويذكر الدكتور السنهوري ان المرشح للرئاسة حتى ولو كان هو أصلح الناس لها، لا يكتسب الولاية إلا بمقتضى الانتخاب ولا تكفي الأهلية الذاتية، ويترتب على ذلك: ان الاختيار عقد حقيقي غرضه إعطاء الخليفة المنتخب الولاية العامة ومن هذا ينتج:

- ١- انه لابد من قبول من وقع عليه الاختيار برضائه الصحيح الحر، وهو أمر متفق عليه.
- ٢- ان مايييب رضا الناخبين - خاصة الاكراه - يجعل الانتخاب باطلا ومادام الخليفة المنتخب قد اكتسب الولاية من الانتخاب الذي هو عقد حقيقي بينه وبين الأمة، فإن معنى ذلك ان سلطته إنما يستمدّها من الأمة.^(٦٤٩)

ولعل هذا الوضوح في إبراز دور الأمة، المنشئ للبيعة، التي تنشئ بدورها نظام الحكم عند أهل السنة ومعظم الفرق الاسلامية، يكون كافيا لدحض تلك الآراء التي ينادي بعضها بعزل الدين عن السياسة كما يميل بعضها لتفضيل النموذج الديمقراطي الغربي لعجز البيعة عن الوصول لأفراد الشعب، يقول بعضهم: " ولاشك ان التعاقد العام (الانتخاب) يتيح للجسد السياسي للأمة مجالا تتحرك فيه جميع أعضائه، وهذا يجعل الحاكم إزاء الشعب كله بجميع افراده وطوائفه، أما البيعة فإنها تحجز عامة الناس عن النظر في الحاكم الذي يقوم عليها وبهذا تفقد ذلك الشعور الذي يصلها به والذي يشير إلى ان لها شأنًا معه كما ان الحاكم هنا لا يحسب للأمة في مجموعها حسابا وإنما ينظر إلى هؤلاء النفس الذين لهم حق البيعة من أولسى الحل والعقد وحدهم".^(٦٥٠)

^(٦٤٨) الرئيس : النظريات السياسية الاسلامية ص ٢٢٩.

^(٦٤٩) السنهوري : فقه الخلافة ص ١٤٧-١٤٨.

^(٦٥٠) الخطيب، عبدالكريم : الخلافة والإمامة ديانة وسياسة، دراسة مقارنه للحكم والحكومات في الإسلام،

دار الفكر العربي، ١٩٦٣ م. ١٣٨٣ هـ، ص ٢٩١

ومع ان البيعة من مظاهر الحرية السياسية في الاسلام، إلا ان البعض ينظر إليها علي انها تعطل حقاً من حقوق الانسان في الاسلام، بهذا القول : " ان البيعة تنطوي على قصور كبير في مجال التعرف على الرأي العام كما انها تنطوي على غبن واضح لحق الأفراد السياسي ذلك الحق الذي تقتضيه المساواه التي أقامها الاسلام مبدأ واضحاً صريحاً بين المسلمين". (٦٥١)

وبرغم ان النموذج الغربي قد خضع بدوره للكثير من النقد، وتعدد الاتجاهات والنظريات، إلا أن " المثال " فيه، كان ومازال، بعيداً عن أرض الواقع، ولم يتحقق. وإذا كان النموذج الاسلامي قد تقلب بين أشكال عدة، على النحو الذي أشرنا إليه فيما سلف : فإن ذلك لا ينال من الحقيقة العلمية المجمع عليها، وهي أن " الخلافة " كمظهر لرياسة الدولة الاسلامية، تمثل طابعاً أصيلاً يضعها في مكان الصدارة بين النظريات السياسية في هذا المجال. (٦٥٢)

ومن هنا نجد أن " المثال " في النموذج الاسلامي قد عايش الواقع وتحقق. فنظرية عقد البيعة الاسلامية تستند إلى ماضي تاريخي ثابت، وهو حياة الأمة السياسية في خلال العصر الذهبي للإسلام وهو عصر النبوه وعصر الخلفاء الراشدين المهديين ومن سار على ذلك النهج على مدى التاريخ السياسي الاسلامي. (٦٥٣) وقد ميز الدكتور السنهوري الحكومة (الخلافة) الصحيحة عن أي نظام آخر بثلاث مبادئ تعطي الخلافة الصحيحة ذاتيتها المميزة لها :

أولها : ان هذا النظام مبني على أساس تعاقدية، فالخليفة الصحيح تكون ولايته بناء على عقد للخلافة (وهو البيعه الحرة). وفي حالة الاستخلاف يكون اختياره بعقد

(٦٥١) المرجع السابق ص ٢٩٢.

(٦٥٢) الطماوي، سليمان محمد : السلطات الثلاث، مرجع سابق، ص ٤٠٢.

(٦٥٣) بسيوي، صلاح الدين : الفكر السياسي عند الماوردي، ص ٢٧٥ دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة

استخلاف قبل البيعة التي يجب أن تكون حرة، أما القوة أو العنف فهما مستبعدان تماما من نظام الخلافة الصحيحة.

ثانيها: ان من يرشح نفسه للحكم (الخليفة) يجب أن يتوفر فيه شروط الأهلية التي تضمن حسن سير الحكومة.

ثالثها : فيما يخص عمل نظام (الخليفة) الصحيحة فإنه يشمل ثلاث عناصر أساسية هي:

- أ - يشمل عمل الحكومة (الخليفة) اختصاصات سياسية واختصاصات دينية.
- ب - في ممارسة هذه الاختصاصات تلتزم الحكومة (الخليفة) بأحكام الشريعة الإسلامية اقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم.
- ج- ولاية الخلافة عامة على دار الإسلام لتضمن وحدة العالم الإسلامي.^(٦٥٤) وإذا أصبح قيام مثل هذا النظام مستحيلا لسبب أو لآخر فلا مناص من معاشنة تلك الحكومات الفعلية، التي أطلق عليها السنهوري اسم (الخليفة الناقصة) والتي أفرزتها فكرة الضرورة التي تجعل المحظور جائزا ولو إلى حين، على ان تطبق كل قواعد الحكومة الصحيحة التي لاتعطلها الضرورة لأن الواجب هو السعي دائما لإقامة الحكومة الصحيحة وليس إلزاما أن تنحصر في نظام الدولة الموحدة الذي وجد في عهد الخلفاء الراشدين، لأن الخلافة ليست نظام حكم جامد من حيث شكله بل هي نظام مرن يمكن ان يتطور شكله ليتلاءم مع الظروف الاجتماعية.

لقد ظهرت الحكومات الناقصة كواقع تاريخي، وبقيت مدة طويلة. وقد تستمر مددا أخرى إذا لم توجد صيغة جديدة للخلافة الصحيحة تتلاءم مع ظروف العالم الإسلامي الحالية. وعندما نصل إلى اقامة هذه الصورة الجديدة للحكومة الصحيحة، فإن الاعتراضات المبنيه على طول مدة الحكومة الناقصة، لا يمكن أن تعوق تطورها

(٦٥٤) السنهوري : فقه الخلافة، ص ٢٥٦.

ونموها لسبب واضح، هو أن (الخلافة) الحكومة الناقصة أو الفاسدة رغم سيطرتها على العالم الاسلامي قرونا طويلة بقيت دائما في نظر الشريعة الاسلامية وقانونها العام حالة مؤقتة واستثنائية.^(٦٥٥)

والقول بأن حكومات السيطرة والقوة قد استغلت الصفه الدينيه للحكم فإن هذا الاستغلال لايعيب النموذج الاسلامي في ذاته، وليس الاسلام مسئولا عنه وإنما تقع تبعته على الشعوب التي سكنت على هذه الحكومات الاستبدادية، ومن هنا، يرى الكاتب، أن للشعوب دورا أساسيا في كل الأحوال، فعندما يتنازل الشعب عن حقوقه ويهمل واجباته، تحدث التجاوزات، وهذا ماالمسناه أيضا في النموذج الغربي

نشأة المشكلة السياسية في النموذج الغربي الحديث

يمكن تحديد البداية عندما أخذ الفكر الأوروبي، بتأثير الحركة الانسانية يشور على المثل المسيحيه لعالم تسوده الكنيسية، عندما انصرف الانسان عن الله وتحول إلى نفسه، ونقل إيمانه بالله إلى الإيمان بذاته وبقدرته وخالقيته.

ذلك لأنه انسانا مثله انتسب إلى الله كذبا، أو خطأ، أو قصدا لحرفة أو هوى يحرم عليه أن يشارك في الفهم والتفكير فيما ينقل عن الله، ويحرم عليه البحث والتجربة.

ان تاريخ الفكر الأوروبي مشحون بالمصادمات وبمظاهر الطغيان التي تكررت في قتل الرجال والنساء وتشويه الأطفال، وإحراق الجثث البشرية والمدن وتخريبها، وإباحة النهب والسلب والاعتداء على الحرمات في المال والنفس، وكل ذلك باسم الله، وعلى يد رجال الدين، وتنظيم الكنيسة، وأمر البابا.

ومن هنا كانت الثورة على الدين ورجالها، وقامت النهضة الأوروبية.. وهي في الواقع ثورة على الكنيسة، ومن أجل حق الانسان في التفكير والحياه، وحرية في الرأي.

(٦٥٥) السهرري : فقه الخلافة ص ٢٥٨-٢٥٩.

وأصبح الاتجاه الانساني في التفكير، والفلسفة، والسياسة، هو الاتجاه الغالب على الحياة الأوروبية بعد نهضتها : ف- " الوجود" تابع للانسان.. وليس سابقا عليه !، كما اعتبر ان الانسان بفكره له " خالقيه" : فهو صانع الدولة والمجتمع، وهو صاحب القانون، وهو واضع المعايير الاخلاقية، وهو المنشئ لنظام الحكم والإدارة.^(٦٥٦) وقد أدت هذه النزعة الانسانية إلى مواجهة الطبيعة فتقدمت، بالتالي، البحوث الطبيعية وأثمرت اكتشاف البخار ثم الكهرباء وما ترتب على ذلك من صناعات وفرت للانسان رفاهية مادية، قد تصرفه إلى عبودية جديدة هي عبادة وجوده المادي، بعد ان كان يعتقد فيما مضى انه (يعبد) وجوده الروحي، ويفقد بذلك استقلاله مرة أخرى.

وإعجاب الانسان منذ النهضة الأوروبية بالعلم والصناعة ينطوي دائما على استخفافه بالدين.... وهو يقرن في تفكيره تقدم العلم والصناعة برجعية الدين وظلمة عهد الكنيسة في السلطة والتحكم. ولذا : فإن قضية " الفصل بين الدين والدولة " هي قضية الفصل بين سلطان الكنيسة كحكومة تباشر السياسة باسم الله والدين، وسلطة الدولة " العلمانية " أو " اللادينية Secularism " كحكومة تباشر السياسة باسم الانسان وباسم المجتمع.^(٦٥٧)

نشأة الدولة العصرية :

يتضح لنا، من كل ماتقدم، ان الدولة العصرية هي دولة غربية أفرزتها حضارة الغرب المسيحية، ووصف هذه الحضارة بالمسيحية هنا، لأن المسيحية لعبت الدور الأول في بنائها وفي تمزقها. فإذا كان الصراع بين الكنيسة والامبراطور قد انتهى

^(٦٥٦) البهي، محمد : الفكر الاسلامي والمجتمع المعاصر

^(٦٥٧) المرجع السابق ص ١٠٥ .

ملحوظة : كلمة (Secularism) تُرجمت خطأ بلفظ العلمانية مما حير المصدقين لهذه الترجمة (الشاميه) في نطقها : أهي بالفتحة أم بالكسرة، أو يضاف إليها ألف لتصبح "عالمانيه"، مع ان هذا الأمر قد تداركه (العقاد) فوضع لها الترجمة الصحيحة وهي : " الدنيوية" في كتابه (الاسلام في القرن العشرين) كتاب الهلال العدد (١٠٨) ص ١٥٨ . "المؤلف"

لصالح الثاني، فإن المذهب البروتستانتي الذي ظهر في الديانة المسيحية في أواخر القرن الخامس عشر، هاجم الحكم الاستبدادي والسلطان المطلق للملوك، الذي ازدهر في القرن السادس عشر وظهرت نتيجة لذلك الحركة الفكرية القوية التي تطالب بحقوق وحريات الانسان.

ولم يكن من مفكري الغرب في تلك الفترة من عاد إلى التعاليم الاسلامية بعد ان قطعت الكنيسة الكاثوليكية بما أفرزته من تعصب قاد إلى الحروب الصليبية كل صلة للفكر المسيحي الأوربي بالشرق الاسلامي.

وسادت هذه النزعة المجتمع الأوربي خلال القرون التي تلت انهيار النظام الاقطاعي ووحدة الامبراطورية الرومانية المقدسة. وكان للعامل الاقتصادي دورا في نشأة الرأسمالية التجارية التي هيأت للطبقة الوسطى أو الطبقة البورجوازية مكانتها الجديدة وحين لمست تلك الطبقة الجديدة حاجتها إلى الحماية وإلى حكومة مستقرة تصون مصالحها وترعاها أمام المنافسة الأجنبية، وضد التسلط الاقطاعي، لاذت بالملوك وزودتهم بالأموال والجنود فأغنتهم عن امدادات النظام الأقطاعي، بل وحاربت الكنيسة وأمراء الاقطاع ومع قيام الدولة القومية نشأت النظريات السياسية الجديدة لتبرر انتقال السلطة من البابا وأمراء الاقطاع إلى الملك الذي يحكم لمصلحة الشعب وتسند البورجوازية التجارية لحماية مصالحها وتأمين ملكيتها، فردا على ادعاء البابا أنه المصدر الالهي للسلطة، نشأت نظرية الحق الالهي للملوك، وردا على سلطة أمراء الأقطاع نشأت نظرية سلطة الملك المطلقة على أراضيه، وامتزجت النظريتان في النهاية في نظرية سياسية جديدة هي نظرية الملك المطلقة الارادة العالم المستنير الذي يتوخى مصالح شعبه، أو المستبد العادل كما صوره هوبز في كتابه الليفيثان، ويستند في حكمه إلى الحق الطبيعي دون الالهي، وغلفه بصورة من التعاقد استمدتها من التشريع الروماني حيث يعود الحق في وضع القوانين إلى الشعب إلا انه يتنازل عنه

للامبراطور فأصبح له وحده وضع القوانين وحق تفسيرها ووضع هوبز بذلك أساس نظرية "العقد الاجتماعي" (٦٥٨).

وغدت نظرية العقد الاجتماعي محفلا للشروح والتأويلات العديدة.

فمن جانب آخر نجد ان فكرة القانون الطبيعي قد ازدهرت ايما ازدهار وترغم مدرستها الفقيه الهولندي جروتوس.

والتعريف التقليدي للقانون الطبيعي هو: "العقل منزه عن الخطأ، هو المقياس في كل مكان لما هو حق وعدل. لا تتغير مبادئه وهو ملزم لكل الناس حكاما ومحكومين على السواء وهو قانون الله" (٦٥٩).

ويرى أصحاب هذه المدرسة ان قواعد هذا القانون يجب أن تكون أساس القانون الوضعي لأنها سابقة عليه. وقد أرست هذه المدرسة فكرة تقييد الحاكم بسلطان أعلى من سلطانه، وساهمت في إفراز نظرية العقد الاجتماعي، بتغذيتها روح الشعوب للدفع بها إلى الثورة على الحكم المطلق وهكذا نلاحظ ان الفلاسفة والمفكرين الذين نادوا بنظرية العقد الاجتماعي، اختلفوا في الأساس الذي بنيت عليه فكرة العقد الاجتماعي، فقام البعض من خلاله يناصر الحكم المطلق، وقام البعض الآخر يتخذ منه ركيزه للهجوم على الحكم المطلق الاستبدادي.

ولقد طرحت عدة نظريات لتفسير نشأة الدولة نجد في مقدمتها نظرية العقد الاجتماعي، التي نحن بصدددها، ونظرية (النشأة المقدسة) التي استغلها الحكام المستبدون كما استغلتها الكنيسة، وان كان أساسها أخلاقي. اما (نظرية القوة) فأساسها فكرة السيطرة للأقوى وقد استخدمتها الكنيسة أيضا في تدعيم سيطرتها.

(٦٥٨) النجار، حسين فوزي: الاسلام والدولة العصرية، ص ٧٦-٧٨.

(٦٥٩) سباين، جورج: تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني، ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم محمد فتح الله الخطيب، القاهرة ١٩٦٤م، ص ٢٢٠.

و ملخص (النظرية التاريخية) ان الدولة نشأت نتيجة التطور التاريخي للإنسان وكان للوعي السياسي إلى جانب صلة الدم والدين أثر في ذلك.

و يلخص القول الأكثر تداولاً على الصعيد السياسي ان الانسان حيوان اجتماعي (النظرية الطبيعية) فالدولة نتيجة طبيعية لغريزة حب المجتمع وقيام الدولة ضرورة فرضتها طبيعة الانسان.^(٦٦٠)

وتبقى النظرية الاسلامية كالطود الشامخ على مدار أربعة عشر قرناً من الزمان ولأدل على جلال الاسلام وأصالته وقدرته على البقاء والاستمرار والتوافق مع روح العصر من أن اليقظة الاسلامية في العصر الحديث قد بدأت وهي تستوحي عاملين قائمين ومحسوسين وملموسين فعلاً:

أولهما : الضعف والانهيار اللذين ألما بالعالم الاسلامي، وماتركه الانهيار في القوي الاسلامية من آثار مريرة في نفوس بعض الأذكاء من المسلمين حملتهم على العمل لاحياء تراث الاسلام وقواه الباهرة الماضية.

ثانيهما : ماكان للاسلام والمسلمين من قوة عارمة سادت في الماضي وكانت لها من القوة والغلب والتفوق على غيرها مادفع هؤلاء الأذكاء إلى تقدير العوامل التي أدت إلى انهيار المسلمين وتخلفهم عن ركب الحضارة ومن ثم السعي إلى إحياء مجد الاسلام القديم.

وعلى النقيض مما كانت اليقظة الاسلامية كانت النهضة الأوربية الحديثة ثورة على الكنيسة وتعاليم الكهنوت والتعصب الكاثوليكي، فافزت الثورة على تعاليم الكاثوليكية فيما عرف بحركة الاصلاح الديني وظهور البروتستانتية ديانة جديدة مازال العداء قائماً بينها وبين الكاثوليكية.^(٦٦١)

^(٦٦٠) الرصاصي، توفيق عبدالغني : أسس العلوم السياسية في ضوء الشريعة الاسلامية، الهيئة المصرية العامة

للكتاب، ١٩٨٦م ص ١٩-٢٥.

^(٦٦١) النجار، حسين فوزي : الاسلام والدولة المصرية ص ٧١-٧٢.

كما أفرزت نظما للحكم تقوم على فكرة الوجود المادي للإنسان، فالدولة وجهازها التنفيذي في خدمة الفرد وحرية. "وسيادة" الدولة ليست بالنسبة لأفراد المجتمع، وإنما في مواجهة دولة أخرى أجنبية عنها. والدولة لاتحكم، ولاتملك ولا تستثمر وتنتج، وإنما تؤدي فقط الخدمات كما يطلب منها. والدولة لاتتدخل في حرية الفرد، وإنما تصون هذه الحرية وتحفظها. فهي نظام خدمات، وليست نظام انتاج. وترك للأفراد حرية المنافسة، وحرية النشاط للحافز الفردي. واستدعى ذلك ظهور فكرة الفصل بين السلطات لكفالة الحرية السياسية للفرد ولإيجاد نوع من التوازن بين السلطات يحد من طغيان إحداها على الأخرى أو على الفرد، فالسلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية، تمثل العلاقة بين سيد كلي - لا يمكن ان يكون إلا الشعب نفسه - وبين جمهور الأفراد الشتي في هذا الشعب نفسه بوصفهم رعايا، أي العلاقة بين من يحكم وبين من يحكم أو بطيع، بين الحاكم والمحكوم. فما هو ذلك العقد الذي أفرز لنا الشكل السائد للدولة العصرية ؟

ماهية العقد:

لقد سبق ان ذكرنا ان النمو التدريجي لفكرة التسامح الديني ترجع إلى العقد الاجتماعي وإلى فكرة القانون الطبيعي التي أرتبطت "بالعقد" إذ بواسطتهما معا تحول الفرد في ذلك العصر، إلى مواطن له حقوق، وأصبح التجمع البشري الذي يشكل الدولة نتيجة لاتفاق واع بين الأفراد بعضهم وبعض من ناحية، أو بينهم وبين الحاكم من ناحية أخرى. ومن هنا كان هناك نوعان من العقود الاجتماعية :

(١) ميثاق الاتحاد وهو يفسر نشأة المجتمع المدني بصفة عامة، بالتعاقد الاجتماعي بين الأفراد الذين دخلوا في "عقد" مع بعضهم فتحولوا بذلك من "الفردية" إلى "المواطنة".

(٢) ميثاق المواطنين مع حكامهم : ومثل هذا العقد لا يكون بين المواطنين بعضهم وبعض، وإنما بين المواطنين والحكام.

وهذه هي صيغة العقد الأصلي عند الفيلسوف الألماني " كنت " .. والفعل الذي به يكون الشعب من نفسه دولة، وفكرة الفعل الذي يضع الشرعية، هو العقد الأصلي الذي بموجبه الكل والآحاد يتخلون للشعب عن حريتهم الخارجية، ليستردوها كأعضاء في هيئة عامه، أي في شعب يشكل دولة. ولا يمكن أن نقول ان الانسان في الدولة قد ضحي بجزء من حريته الخارجية الفطرية لغاية ما، بل هو تخلي تماما عن الحرية الوحشية الخالية من القانون، ابتغاء ان يجد حرية بعامة في تساند قانوني، أعني في دولة قانونية، أي تامة، لأن هذا التساند يصدر عن ارادته التشريعية. (٦٦٢)

أي ان الأفراد كانوا في قتال ونضال، ثم تبين لهم ان هذه الحال لا يمكن ان تدوم بدون القضاء على الحياة الانسانية، لذلك اجمعوا أمرهم على أن يتنازل كل منهم عن حريته ويودع الجميع حريتهم حاكما يرتضون أوامره ونواهيه، وبذلك يعيشون في سلام. تلك هي النظرية التعاقدية التي قال بها فلاسفة السياسة مع خلافات جوهرية بينهم في التفاصيل. فالأفراد إذا تنازلوا عن حريتهم للحاكم يتصرف كيف شاء، ليس من حقهم - فيما يرى هوبز، وتلك نقطة خلاف جوهرية بينه وبين غيره من التعاقديين ولاسيما لوك - ان يتراجعوا ويسحبوا هذه الثقة من الحاكم. فالحاكم إذن حر التصرف مطلق اللسان، يشرع كما يرى، لأن ما يراه عدلا فهو العدل بعينه. ولذلك كانت نظرية هوبز أكبر تبرير للحكم الديكتاتوري التحكيمي. ورغم تأثير هوبز الضخم على مونتسكيو، إلا ان هذه النظرية قد افزعت الأخير الذي كان من أكبر الحاملين على الملكية المطلقة في فرنسا. (٦٦٣)

(٦٦٢) بدوي، عبدالرحمن : فلسفة القانون والسياسة، امانويل كنت ص ٩٧ عن "نظرية القانون" لـ "كنت"
(٦٦٣) سغفان، حسن شحاته : مونتسكيو ص ١٢٠ مكتبة نهضة مصر بالقاهرة، سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب رقم ٦ بدون تاريخ .

ويفسر هوبز فكرة العقد عنده، لكي يجعل العقد ملزما لكل الأفراد، بأن العقد الشائع المؤلف بين الناس لا بد ان ينتهي بالتوقيع، لكنه يعتقد ان التوقيع أنواع : " فقد يكون صراحة بالكلمات التي تدل على فهم واضح لبنود العقد وقد يكون ضميا أو استنتاجا، أعني لا يشترط بالضرورة أن يكون توقيعاً ظاهراً وواضحاً بمعناه الحرفي. والعقد الاجتماعي يشتمل على توقيع ضمني أو يمكن استنتاجه من الصمت أو من الأفعال أو أحيانا من الامتناع عن الأفعال." (٦٦٤)

ولقد استعمل " لوك " نفس الوسائل التي استعملها زميله الانجليزي "هوبز" لتدعيم الحكم المطلق : واعني بها حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي، ولكنها استعملت هذه المرة لتقويض الحكم المطلق. والواقع ان الفكر التعاقدي برمته قد اسيء فهمه وتفسيره لما شابه من غموض واضطراب في بعض المواقع لدى أصحابه، ولاختلاف الناس في تفسير أقوالهم بحسب ميولهم وأهوائهم لدرجة أنهم جعلوا من هوبز داعية للدكتاتورية والسلطة المطلقة للحاكم، ومن لوك نصيرا للديمقراطية الدستورية، ومن روسو مؤيدا لحكم الأغلبية المطلق.

وقد يكون السبب في هذا التضارب هو مالفكرة العقد من نتائج عملياته خطيره في النظام السياسي للدولة، فهي ليست مجرد نظرية لتفسير الأصل في وجود الحكومة والمجتمع المدني، وإنما هي الأساس في تحديد حلول بعض المشاكل الأساسية السياسية، مثل : مصدر السيادة في الدولة، قيمة حقوق الأفراد ازاء الدولة، مدى الحريات الفردية، كيفية تحديد الحقوق والواجبات في الدستور، إلى غير ذلك من أمهات المشاكل السياسية في الدولة. (٦٦٥)

(٦٦٤) Hobbes T.:Leviathan، p.149

The English Works، Vol.3 p. 121

(٦٦٥) بدوي، عبدالرحمن : فلسفة القانون والسياسة ص ٩٨.

أفكار حول النظرية التعاقدية:

توماس هوبز:

العقد، كما تصوره هوبز، وكما سبق ان ذكرنا، يلزم الفرد بالعضوية الدائمة غير القابلة للفسخ، في مجتمع سياسي مهمته الأولى والوحيدة بمجرد تشكيله هي ان يعين حاكما (سواء أكان فردا، ام قلة من الناس، ام جمعية ديمقراطية) له سلطة وضع القوانين، والفصل في المنازعات وصياغة الأحكام والحقوق والواجبات. وإذا ما عين الحاكم فعلى المواطن الخضوع له والطاعة المطلقان في مقابل ما يحققه له الحاكم من حماية ضد منتهكي القوانين وضد أعداء الوطن.

ولأن العقد قد ابرم في حالة فوضى، وبموجبه تخلى أولئك عن حقوقهم ليفوضوها إلى شخص يمثلهم ويقبل عنهم أن يتولى تصريف أمورهم بما يكفل لهم الأمن والسلام والاستمتاع.

فإرادة الحاكم ستكون ممثلة لإرادة المواطن. ولما كان الحاكم ليس طرفا في هذا العقد، فإنه لا يجوز لرعيته مساءلته عن الطريقة التي بها يؤدي مهمته. فالتعاقد لا يتم إذن بين المحكومين والحاكم، إنما يتم بين المحكومين بعضهم وبعض، والحاكم هو مجرد : طرف مستلم.

لقد جرد الأفراد أنفسهم - بهذا التنازل المطلق - من خلق معايير للحكم على الخير والشر، والظلم والعدل، لأنهم يخضعون في ذلك لما يراه الحاكم أو صاحب السيادة وما يضعه من معايير. فالعدل هو ما يأمر به، والظلم هو ما ينهى عنه. وليس للأفراد ان يعترضوا، فهم قد أحلوه محلهم، وأعماله تنسب إليهم، والتظلم منه يعد تظلما من أنفسهم. فإن قيل - إنصافا لهوبز - ان الحاكم عنده ليس من الضروري ان يكون فردا، بل يمكن ان يكون جماعة، فسنجد ان الأمر لن يختلف كثيرا، فالمجالس النيابية في أعظم البلدان ديمقراطية، هي الحاكمة المستبدة بمجرد تكوينها حتى ولو

كانت محدودة المدة، فالبرلمان التالي سيكون له نفس السلطة، وكأنه لا فرق بين مذهب هوبز ومذهب الديمقراطية البرلمانية الحديثة والمعاصرة.

وهناك واجب هام ألقاه هوبز على عاتق الحاكم - أيا كانت هويته - هو أن يكفل للأفراد الأمن والسلام العام، ولعله كان مدفوعا في ذلك إلى أن هذا الهدف هو الذي سعى إليه الأفراد وهم يرمون العقد الاجتماعي. وإذا ضعف الحاكم فلم يكفل للأفراد الأمن والسلام فإنهم في هذه الحالة - فقط - يكون لهم حق الثورة عليه.

أما في حالة الخلاف بين الحاكم والمحكومين، فهنا يطرح السؤال الهام نفسه: من الذي يفصل في هذا الخلاف ؟

لقد تكون المجتمع المدني بواسطة ميثاق - عقد متبادل بين من يقبلون أن يكونوا أعضاء في هذا المجتمع. فيخضع كل واحد منهم طوعا واختيارا لسلطة شخص واحد أو جمعية واحدة، وصاحب أو أصحاب هذه السلطة هو السيد أو السلطان. Souverain فهل هناك قاض يفصل بين هذا السيد وبين أحد الرعايا في قضية انتهاك السيد الميثاق المعقود. يبدو ان هذه النظرية محفوفة بالاحطار والتناقضات. فهي هـ منتسكيو، الذي تأثر كثيرا بمذهب هوبز، يتعد عنه، لأن هذا المذهب أخفق في اكتشاف الأسس المعقدة للقوانين وأسباب تباين التشريعات، برغم انه كان قد وجه منتسكيو لدراسة أصل القانون.^(٦٦٦)

أما أفكار هوبز عن الملكية الفردية واقتناء الأموال فقد أركلها بدورها للحاكم، والدولة هي المالكة لجميع الأموال، بعد أن تنازل الأفراد للحاكم الذي اختاروه عن جميع حقوقهم وبالتالي لا تكون لهم على الأموال حقوق وإنما مجرد امتيازات يقررها الحاكم ويسحبها كما يشاء. وقد رأينا كيفية تطبيق مثل هذا الرأي وفشله.

^(٦٦٦) سغنان، حسن شحاته : منتسكيو ص ١٢١

جون لوك :

وضع جون لوك للعقد اطارا جديدا غير الذي وضعه هوبز مع اتفاقه معه على جوهر العقد والتفسير العلمي لقانون الطبيعة فبينما يراها هوبز حرب الجميع ضد الجماعة، يراها لوك حرية كاملة يمارس الناس فيها أعمالهم ويتصرفون في ذواتهم وممتلكاتهم على مايرونه ملائما لهم. هي حرية تسودها المساواة. ولكنها ليست بالحرية المطلقة التي لاتعرف حدا، فالقانون الطبيعي يضع لها حدودا، وهو يقيد كل فرد في استعماله حريته بما لا يضر بحرية الآخرين، فكل انسان يملك من قوة الادراك ما يجعله يمتنع عن الاعتداء على حياة الناس وأموالهم، والأفراد أيضا يتمتعون فيها بحق الملكية، فقد وهب الله لهم الأرض، ولكنهم أدركوا بعقولهم أن يكون استعمالها على الوجه الذي يحقق لهم النفع ومن هنا فقد جاءت الملكية الفردية للأرض، فيملك كل فرد منها ما يستطيع أن يستغله بجهده وعمله.

والسلطة التي أقامها العقد الاجتماعي عند لوك، هي سلطة شرعية أساسها الرضا، فالرضا وحده هو الذي ينشئ الجماعة السياسية، كما ان هذه السلطة التي أقامها العقد لتعلو فوق الأفراد - سواء أكانت سلطة الدولة أو الملك أو الأمير - ليست سلطة استبدادية، وليست سلطة مطلقة، انها أولا طرفا في هذا التعاقد، وهذا وضع شديد الأهمية يرتب أثارا هامة. وقد حرص جون لوك حرصا منه على كفالة الحريات أن يشير إلى ضرورة الأخذ بمبدأ التمييز بين السلطات، وقد ركز لوك كثيرا على وجوب الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية لأن الجمع بينهما يقود إلى الطغيان والاستبداد. ومن هنا يجب أن لاتجتمع السلطتان في يد واحدة ويبقى بعد ذلك مشاركا لزملائه في المآخذ التي أخذت على نظرية العقد بصفة عامة.

جان جاك روسو :

جاء تفكير روسو مزيجا لأفكار عصر الاستنارة ومشاعر العصر الرومانسي ويعد أشهر من كتب عن العقد الاجتماعي ويختلف في رأيه عن حالة الطبيعة عن رأي الذين

سبقوه. فهي عند لوك حالة لا بأس بها، ليست شديدة السوء وليست رائعة الجمال، وهي عند هوبز حالة سيئة خطيرة. حالة حرب دائمة وصدام بين " الفرد والفرد " وبين " الكل والكل " أما روسو فإنه يرى فيها حالة ملؤها السعادة والخير. إنه يرى الفرد فيها يشبع جوعه تحت شجرة، ويروي ظمأه في أول نهير، ويجد سريره تحت نفس الشجرة التي قدمت له غذاءه.. ولكن حالة الطبيعة الأولى لم تشمل مرحلة واحدة فحسب، بل مرت بمرحلة ثانية جاءت نتيجة لظروف خارجية وتقدم الملكات في الإنسان، كان الإنسان فيها أكثر سعادة من المرحلة الأولى، لكن اكتشاف الزراعة والتعدين تطلب السعي نحو الملكية الفردية للأرض فنشأ التنافس بين الأفراد وتباين مستوى الثروات، وبدأ العراك والصراع، فكان طبيعياً أن يغادروا حالة الطبيعة، إلى الجماعة السياسية فالذي أدى بهم إلى الجماعة السياسية تطور طبيعي، قد يكون تطوراً سيئ الطالع، ولكنه - على أي حال - لم يكن منه مفر.

إذن، فالحالة الطبيعية حالة حسنة، وإذا كان الأفراد قد أرادوا أن يغادروها فلكي يصلوا إلى ما هو أحسن. ولقد كان لروسو نظرة مخالفة في العقد الاجتماعي عن كل من هوبز ولوك، وإذا كان الخلاف الواقع بين الأخيرين حول ما إذا كان الحاكم طرفاً في العقد أم لا، فإنه - أي روسو - قد أوضح أن هذا العقد قد تم إبرامه بين أفراد الشعب جميعاً وبمقتضى هذا التعاقد تم تنازل الفرد عن حرياته الفطرية غير المحدودة للجماعة - لا الحاكم - واستبدل بهذه الحريات المطلقة حريات مدنية، وبعد ذلك أقام الشعب وكيلاً عنه - وهو الحاكم - يتولى تنظيم الجماعة والسهر عليها للحفاظ على الحقوق والحريات الفردية، والحاكم في هذا المقام يعد بمثابة الوكيل فإذا استبد الوكيل بوكالته، حق للشعب عزله كما يعزل الموكل وكيله. إذن، فإن تنظيم الحكومة ليس عقداً مع أن روسو قد اضطرب في هذه النقطة بأخذه أول الأمر بوجود ما يشبه عقد اذعان بين الشعب وبين الرؤساء الذين اختارهم ثم وصل في آخر المطاف إلى النقطة التي أشرنا إليها منذ قليل وهي أن تنظيم الحكومة ليس عقداً وإن العقد الذي

به يخضع الشعب لرؤسائه ليس عقدا. وان مهمة هؤلاء الرؤساء لاتعدو كونهم موظفين لدى صاحب السيادة (الشعب) ممارسين باسمه السلطة التي أودعها بين أيديهم. وهذا الاضطراب في هذه الفكرة هو الذي دعا البعض إلى اتهامه بالتناقض.

والملاحظ ان العقد الاجتماعي يقتضي من الجميع كشرط جوهرى " تنازل كل شريك في هذا العقد تنازلا تاما عن ذاته وعن حقوقه لكل الجماعة " أليس هذا قيذا على الحرية؟ خاصة إذا نظرنا إلى مايمنحه هذا التنازل للدولة من سلطة مطلقة على كل أعضائها، فهل يختلف روسو عن هوبز في هذه المسألة من حيث تبرير الدكتاتورية والحكم المطلق. وإن قيل ان الشريك يستبدل بحريته الطبيعية حريته المدنية فما هي هذه الحرية المدنية التي يحصل عليها في مقابل حريته الطبيعية ؟ إن كل فرد منا يلمس الالتزامات التي تفرضها الحقوق المدنية التي يفترض انها حقوق وحریات، فإذا بها قيود على حقوق الفرد الطبيعيه في الملكية، والكسب، والعمل، والتعامل مع الناس، والتجارة، والانتاج. والدليل مانراه الآن من تدخل للدولة في كل صغيرة وكبيرة حتى صار الانسان مجموعة أوراق مرقمة، إن فقدت إحداها فقد جزءا من حريته!

وإن قال روسو ان العقد الاجتماعي يحمي الفرد من الوقوع تحت سيطرة إنسان آخر، لأن السيطرة والسيادة تنتقل للمجتمع المدني السياسي، وبالتالي لصاحب السيادة في الدولة، فردا كان أو جماعة، والسؤال : أليس صاحب السيادة هنا إنسان أيضا ؟ لقد اهتم روسو بتلك السلطة الممثلة في (الحاكم أو الهيئة ذات السيادة) طمعا في أن يوفر الحرية للأفراد، والواقع ان هذا لم يحدث، لأن الدولة هي التي تشرع القوانين فما معنى سيادة القانون ؟ وما المقصود بالقانون إن كان جائرا أو مقيدا للحریات الأساسية للانسان ؟ فهل في سيادة مثل هذا القانون خير. أليس الخير في سيادة القانون الكافل للحرية والعدل والكرامة الانسانية.

ومن الصعب ان ننكر اهتمام روسو - ومن قبله هوبز - بتوفير ما يضمن عدم اعتداء الانسان على أخيه الانسان، لكن هذا الاهتمام أفرز عدوانا من نوع

آخر، وللأسف فإن ضحيته هو الانسان الفرد، المواطن العادي، من قبل الدولة، التي جاءت لحمايته

فافتراض النزاهة في السلطة ذات السيادة يدحضه التاريخ الطويل، فالحاكم الفرد له دائما رجاله، والهيئات التشريعية لها أيضا مصالحها ورجالها، والحديث عن نزاهة مطلقة موضوعية يحاكي طبيعة الانسان. ويصعب ان نوافق روسو على ان " قوة الدولة هي وحدها التي تصنع حرية أعضائها"^(٦٦٧)

" It is only the power of the state that secures the freedom of its members"

لأن ما يحدث في العالم اليوم خير شاهد على دحض هذه المقولة.
أما الفكرة التي اقترنت بإسم روسو، واقترن هو بها واعني بها فكرة الارادة العامة التي يجعلها تسيطر على الجسم السياسي للدولة وهي في ذلك تسعى للحفاظ على الجسم السياسي كله وعلى كل عضو فيه، وهي مصدر كل القوانين الصادرة لتنظيم العلاقات بين الأفراد وبعضهم وبين الأفراد والدولة، أي ان الإرادة العامة يجب أن تخضع جميع الارادات، ويحذرنا روسو من الخلط بين الارادة العامة و ارادة المجموع، فالأولى تهتم بالمصلحة العامة وتأخذ الثانية المصلحة الفردية في الحسبان لأنها ليست سوى جماع الارادات الخاصة، وعمومية الارادة لاتعني مجرد عدد أو أعداد حيث ينصهر الجميع في بوتقة الارادة العامة ليخرج مركب جديد يختلف في خصائصه عن مكوناته السابقة.

وقد أوجب روسو طاعة الارادة العامة حيث هي التعبير عن الحرية الأخلاقية للفرد، فإذا رفض الفرد الطاعة يجبر عليها أي إجباره على أن يكون حراً وقد هيا روسو في هذه المسألة لفكرة تقديس الدولة في العصر الحديث، فالارادة العامة هي في الواقع ارادة السلطة ذات السيادة : أي ارادة فرد إن كانت تتمثل في حاكم مفرد، أو إرادة

^(٦٦٧) Rousseau, Jean- Jacques : The Social Contract. p. 89

هيئة مؤلفة من عدد محدود من الناس. وقد ذكرنا أن النزاهة المطلقة الموضوعية ليست من طبيعه الانسان نفسه ، لكنه جعل الاقبال يتزايد على قابليه الانسان للكمال "Perfectibility وهو مصطلح قد شاع كثيرا منذ عهد روسو ويرتبط عادة بمذهب "الكمالية"، بمعنى إمكان التغير إلى الأفضل.^(٦٦٨)

رأي الفيلسوف كنت في العقد الاجتماعي:

يعرض الدكتور عبدالرحمن بدوي رأى كنت في نظرية العقد الاجتماعي على أنها نظرية فاسدة، للأسباب التالية :

١- ان كان هذا العقد عقد اذعان، فإنه لا يبقى للشعب على أي حق تجاه الحاكم. يقول كنت : " ان الشعب، بعقد الاذعان، لا يمكن أن يحتفظ لنفسه بأي حق، وإلا لكان للشعب قوة على إرغام الحاكم " وهذا متناقض : " لأنه إذا كان حق الملوك مستمدا من فعل قام به الشعب، فإن الشعب لا يمكنه أن يمنح قوة أكبر مما يملك. إذن لابد أنه كان يملك السيادة، حتى يمكنه أن ينقلها إلى الغير. لكن الشعب لا يمكنه أن يحكم نفسه بنفسه، إذن هو لم يكن في وسعه أن ينقل هذه القوة إلى غيره. ان الناس يمكنهم أن يتنازلوا عن حريتهم الطبيعية لصالح الغير، لكنهم لا يستطيعون حينئذ الاحتفاظ لأنفسهم بشيء".

٢- ومثل هذا العقد يكون غير متكافئ، وبالتالي باطلا قانونا، لأن كل عقد قانوني لا يتوافر فيه تنازل من الطرفين يعد باطلا قانونا. يقول كنت : " ان مثل هذا العقد الذي به يحتفظ بحقوق دون أية سلطه لإرغام الآخرين، هو عقد باطل قانونا ". لهذا انتهى كنت إلى القول بأنه " بين الحاكم وأفراد المجتمع لا يوجد أي عقد.

بل يذهب كنت أبعد من هذا، فيقرر أن مجرد التساؤل : هل وجد عقد حقيقي بالفعل كان أول واقعه بين الشعب والحاكم، عقد إذعان للسلطه ؟ أو السلطه هي التي

^(٦٦٨) باومر، فرانكلين ل. : الفكر الأوربي الحديث، الجزء الثاني القرن الثامن عشر ترجمة أحمد حمدي

محمود، الألف كتاب (٥٨) الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨ م ص ٤٣.

سبقت ومن بعدها ظهر القانون ؟ هذان السؤالان - في نظر كنت - هما "بالنسبة إلى الشعب الخاضع بالفعل للقانون المدني مجرد فذلكت عقليه خاوية من المعنى تماما وضاره بالدولة، لأنه إذا أراد شخص، أجرى أبحاثا عن الأصل الأول للدولة، ان يقاوم السلطة الحاكمة بالفعل، فإنه، باسم قوانين هذه السلطة، أي بموجب القانون وعن حق، سيعاقب إما بالاعدام أو النفي (بوصفه خارجا على القانون) والقانون الذي له هذه الدرجة من القداسة وإذا وضع موضع الشك من الناحية العملية، أي علق مفعوله فترة ما، فإن هذا يعد جريمة، وهذا القانون لا يمكن ان يتصور أنه يستمد أصله من عند الناس، بل لا بد أن يكون صادرا عن مشرع أعلى معصوم، وهذا معنى هذه العبارة : "كل سلطه تصدر عن الله " وهي عبارة لاتعبر عن الأساس التاريخي للدستور المدني، بل عن فكرة بوصفها مبدأ عمليا للعقل مفادها : يجب اطاعة السلطة التشريعية القائمة فعلا، أيا ماكان مصدرها - ومن هنا جاءت القضية التي تقول : في الدولة ليس للحاكم إلا حقوق تجاه المحكومين، وليس عليه واجبات قاهرة - وأكثر من هذا : إذا كانت اداة الحاكم، (الوزارة) تسلك مسلكا مخالفا للقوانين، مثلا إذا كانت فيما يتعلق بالضرائب، التجنيد.... الخ تعمل ضد قانون المساواة في توزيع اعباء الدولة، فإن في وسع المحكوم أن يتقدم بالشكاوي، لكنه لا يستطيع أن يقابل هذا الظلم بأية مقاومة" ويستخلص الدكتور بدوي من أقوال كنت مايلي :

(١) ان اثاره وجود عقد أصلي بين الحاكم والمحكومين هي فكرة نظريه محضه، يرمي أصحابها من ورائها إلى تبرير حق المحكومين في التمرد أو الثورة على الحاكم، لكنها ليست فكرة حقيقية عن شيء وقع فعلا.

(٢) وحتى لو كان ذلك قد حدث فقد نتج عنه تنازل تام من الشعب للحاكم عن حقوقه، وبالتالي نقل كل سيادته إلى هذا الحاكم، ولم يعد له الحق بعد ذلك في المطالبه بالثورة عليه، لأنه لم يعد له حق الآن وقد تنازل عن حقوقه لهذا الحاكم.

٣) والنتيجة الحتمية لذلك هي أنه يجب اطاعة السلطة القائمة فعلا، أيا كان مصدرها.

٤) ولا يبقى بعد هذا للشعب ممثلا في أفراده من حق تجاه الحاكم إلا في تقديم الشكاوي والعرائض من تصرفات قامت بها السلطة التنفيذية مخالفة للقوانين. (٦٦٩)

ومن هنا نجد أن نظرية العقد الاجتماعي قد تعرضت للنقد المؤيد والمعارض لها، فالمؤيدون يرون أن هذه النظرية لعبت دورا هاما في الوقوف في وجه الاستبداد السياسي في أوروبا، حيث عارضت نظام الحكم المطلق، وأيدت حقوق الشعب.

أما المعارضون فيرون أن هذه النظرية غير حقيقية لأنها لا تستند على وقائع تاريخية محددة، وأن فكرة حالة الفطرة الأولى لا تستند إلى أساس علمي صحيح، وإن النظرية غير منطقية لأن العقد يحتاج إلى نظام قانوني لحمايته، وهذا لم يكن موجودا في حالة الفطرة الأولى، والرأي أن النظرية قد أثرت الفكر السياسي رغم ما بها من سلبيات.

السيادة Souverainet'e

في المفهوم التعاقدي والنظرة الاسلامية في سلطة الدولة

السيادة:

يعتبر بودان الأب الحقيقي للنظرية الحديثه في السيادة وقد استحق هذا اللقب بعد أن مهد للفصل بين الملك والسيادة بمعالجة مسألة السيادة تحت اسم "Magest's" في كتابه :

"Six Liveres De La Republicque" الذي نشر في عام ١٥٧٦ م.

(٦٦٩) بدوي، عبدالرحمن : امانويل كنت، فلسفة القانون والسياسة ص ص ١١٥-١١٨.

فقد كان السائد في ذلك العصر أن الملك يملك حقا طبيعيا في حكم رعاياه وأنه يباشر هذا الحق بمفرده دون مشاركة من المجتمع السياسي الذي يحكمه، فهو وحده صاحب السيادة. كما يذكر جورج سباين أن بودان قد أخرج نهائيا فكرة السلطة ذات السيادة من سجن اللاهوت حيث أودعتها ذلك السجن، نظرية الحق الالهي، الأمر الذي أدى إلى تحليل فكرة السيادة وإدراجها في النظرية الدستورية^(٦٧٠). وهذا مادعى الفيلسوف كنت إلى معالجة هذه المسألة من منطلق ماوجده أمامه ومامر قبله من نظريات هي كما يلي :

١- النظرية المسيحية التي تقول أن السلطة المدنية مستمدة من الله، تبعا لعبارة القديس بولس : لا قوة إلا بالله : فكل صاحب سلطة مدنيه انما يستمدها، وهي ممنوحة له، من الله نفسه.

٢- النظرية الملكية التي تقول ان السلطة السياسية كالسلطة الأبوية قائمة على الطبيعة: فكما أن الأسرة يحكمها أب، كذلك الأمة (الدولة) يجب أن يحكمها ملك هو بمثابة أب.

٣- النظرية التعاقدية التي تقول أن السلطة السياسية تقوم على أساس ميثاق (أو عقد) سياسي (اجتماعي) بين الحاكم والمحكومين. وتبعا لهذه النظرية التعاقدية، فإن السيادة ليس مصدرها هو الله، بل الشعب.

وقد تأثر كنت بهذه النظرية الأخيرة لأنه لما كان الأساس القانوني للدولة هو اتحاد ارادة الشعب، فإن السيادة يجب أن تكون للشعب، ففيه يقوم تمام سلطة الدولة. والشعب هو صاحب السيادة العامة.^(٦٧١)

^(٦٧٠) سباين، جورج : تطور الفكر السياسي. الكتاب الثالث ترجمه راشد البراوي، دار المعارف ١٩٧١، ص ٥٤٨.

^(٦٧١) بدوي، عبدالرحمن : إمانويل كنت، فلسفة القانون والسياسة ص ص ٢٢١ - ٣٢١.

١٠. إنهم من أن مسألة السيادة قد خضعت لاجتهادات فقهية أوروبية، خاصة على صعيد الفقه الفرنسي الذي عاصر نشأتها وتطورها. إلا أن هذه الاجتهادات قد اتفقت على اعتبار "السيادة" الركن الثالث للدولة بعد "الشعب" و"الأقليم"، واختلفت في كون السيادة سلطه، أم خاصية من خصائص السلطة. فنجد العميد "دوجي" - Duguit رغم إنكاره لفكرة السيادة - يتصدى لصياغة تعريفها، المعبر عن الرأي القائل بأن السيادة سلطة ومن ثم فهو يستعمل السيادة والسلطه السياسية والسلطة العامة بمعنى واحد، فهي طبقا للفقه الفرنسي السلطة الآمرة للدولة.^(٦٧٢) أما كونها خاصية من خصائص السلطه فهو توجه حديث فرضته الكيانات الفيدرالية.

ولامفر لمن يتناول مضمون السيادة من الرجوع إلى الذين ارتبطت النظرية بأسمائهم : بودان، وهوبز، وروسو.

بودان:

يعرف بودان السيادة بأنها سلطة عليا على المواطنين والرعايا لا يحدها القانون^(٦٧٣) وفي تحليله لهذه السلطة العليا يرى بودان أنها :
أولا : سلطة دائمة : بمعنى أنها تدوم مدة حياة من يملكها - وبذلك تتميز عن أية منحة للسلطة تكون مقصورة على فترة زمنية محدودة. وتأسيسا على ذلك لا يمكن ان توصف السلطة المطلقة المؤقتة بالسيادة، ولهذا السبب يفرق بودان بين " السيد Souverain والحاكم Magistrat فالسيد أو صاحب السيادة هو من كانت سلطته دائمة، أما الحاكم فسلطته مؤقتة ولذلك فلا يمكن وصفه بأنه صاحب سيادة وإنما هو مجرد أمين عليها فقط.^(٦٧٤)

^(٦٧٢) Duguit: Souverainet'e et Liberte, Paris, 1922, p.p. 67- 68.

^(٦٧٣) سباين، جورج : تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث، ص ٥٥٦.

^(٦٧٤) بدوي، ثروت : أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية،

١٨٦٧م، ص ١٣٩.

ثانيا : ان هذه السلطة لا يمكن تفويضها أو التصرف فيها، كما لاتخضع للتقادم.^(٦٧٥)
ثالثا : وهي سلطة مطلقة.^(٦٧٦) لاتخضع للقانون، لأن الملك صاحب هذه السلطة، هو
الذي يضع القانون، ولا يمكن أن يقيد نفسه، كما لا يمكن أن يكون مسئولا
مسئولية قانونية أمام أحد.^(٦٧٧)

والملاحظ أن بودان قد استبعد نظرية التفويض الإلهي كأساس لسلطة الملك إلا أنه لم
يقدم بديلا عنها، وقد ملأ هوبز هذا الفراغ بنظريته في العقد الاجتماعي^(٦٧٨)

هوبز :

كما كان الفرد نقطه ابتداء في العمل الفلسفي لديكارت، نجده كذلك نقطه
ابتداء في العمل السياسي لهوبز، فمن خصائص وحاجات الفرد استخلص هوبز البناء
الضروري للمجتمع السياسي. ذلك البناء المتمثل في اتحاد حقيقي للجميع في شخص
واحد أو جده العقد الاجتماعي الذي أبرموه، وبحيث يقول كل فرد للآخر : إني أتنازل
عن حقي في حكم نفسي إلى هذا الشخص بشرط أن تتنازل له أيضا عن حقلك، فإذا
ماتم ذلك فإن هذا الشخص الذي اتحد فيه المجموع يكون صاحب السيادة، ويكون
بقية الأفراد رعايا له. وماداموا قد نزلوا عن كل حقوقهم دون أن يلزموا الحاكم بشيء،
فإن سلطانه عليهم يكون مطلقا لا يتقيد بأي قانون لأنه هو الذي يضعه ويعدله ويلغيه
حسب هواه، وهو الذي يحدد معنى العدالة، ويذهب هوبز في فكرة السلطان المطلق
إلى حد القول بأن الدولة مالكة لجميع الأموال بحجة أن الأفراد قد نزلوا للحاكم الذي
اختاروه عن جميع حقوقهم وبالتالي لاتكون لهم على الأموال حقوق وإنما مجرد
امتيازات يقررها الحاكم ويسحبها كما يشاء.

^(٦٧٥) عبدالكريم، فتحي : الدولة والسيادة في الفقه الاسلامي، مكتبه وهبه، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م ص ٧٦.

^(٦٧٦) الحرف، طعيمه : نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، مذكرات لطلبة دبلوم

القانون العام بكلية الحقوق جامعة القاهرة في العام الجامعي ١٩٦٣/١٩٦٤م ص ١٣١.

^(٦٧٧) سباين، ورج : تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث، ص ٥٥٦.

^(٦٧٨) المرجع السابق ص ٥٥٥.

روسو:

يعد روسو أشهر فلاسفة العقد الاجتماعي ورائدا من رواد فكرة السيادة وذلك لقوله ان: "العقد الاجتماعي يعطي المجتمع السياسي سلطه مطلقه على كل أعضائه، وهذه السلطه المطلقه - التي تتولاها ارادة عامة - تحمل اسم السياده"^(٦٧٩)

إذن، فممارسات الارادة العامة هي التعبير عن تلك السيادة التي لايمكن أبدا التصرف فيها، كما أن صاحب السيادة، السيد، لايمكن لأحد أن يمثله أو ينوب عنه سوى نفسه، فالسلطان، لا الارادة، هو الذي يمكن نقله.^(٦٨٠) أي ان السلطة يمكن نقلها أما السيادة فلا.

يرفض روسو أن تتأسس فكرة الالتزام الاجتماعي والخضوع للسلطة على القوة وحدها لأن في ذلك إهدار لفكرة الحق كلية.^(٦٨١) ، كما يصعب تأسيسها على فكرة السلطه الطبيعیه التي للأب على ابنائه، لأن الاسرة في نظره، بوصفها أقدم الجماعات البشرية، ليست ظاهرة طبيعية غير ارادية، بل هي ظاهرة ارادية اتفقيه، ذلك ان الأطفال لايرتبطون بأبيهم إلا لزمن محدود بحاجتهم إليه في المحافظه عليهم ورعايتهم. وبمجرد أن تزول هذه الحاجة ينحل ذلك الرباط الطبيعي ويعفي الأبناء من واجب الطاعة نحو آبائهم، كما يعفي الآباء من التزام الحماية والرعاية لهم، ويسترد هؤلاء وأولئك حريتهم الطبيعیه فإذا بقيت الأسرة رغم ذلك قائمه واستمرت الرابطة بين الآباء والأبناء، فلا يكون ذلك إلا نتيجة لاتفاق حر ورغبة مشتركة في الابقاء على الاسرة.^(٦٨٢)

^(٦٧٩) Rousseau J.J.: The Social Contract, p.47.

^(٦٨٠) Ibid : p. 39.

^(٦٨١) Ibid : p. 11.

^(٦٨٢) Ibid : p. 11.

فإذا كانت الاسرة - وهي الصورة الأولى للجماعة السياسية - لم تخل في تأسيسها من ذلك الاتفاق الحر، فمن باب أولى لا يمكن وجود جماعة سياسية إلا باتفاق الأفراد فيما بينهم على الحياة في جماعه، وهو اتفاق (عقد اجتماعي) يستمد سلامته ومشروعيته من إجماع الارادات الحرة للأفراد المكونين للجماعة. ومنه تتولد السيادة، بل الأمة نفسها.

وبينما يرى هوبز ان الأفراد - بمقتضى العقد - ينزلون عن جميع حقوقهم للسلطة التي يقيمونها (الملك) وبالتالي تكون هذه السلطة مطلقة، يذهب روسو إلى ان الأفراد ينزلون كذلك بالعقد عن كل حقوقهم دون تحفظ إلا انه يرى ان هذا النزول يكون للمجموع.

تحليل المفهوم الغربي للسيادة:

يرى دوجي ان السيادة ليست سوى ارادة صاحب الحق في السيادة، والذي يميز هذه الارادة عن غيرها أنها لا يمكن تحديدها إلا وفق شروط معينة خاصة بها تختلف عن غيرها وهذا ما يجعل السيادة ارادة لها خصائص لا توجد في أية ارادة أخرى، والخاصية الأساسية لهذه الارادة أنها تحدد نفسها بنفسها، فالباعث الذي يبعث هذه الارادة على التصرف هو باعث نابع منها وحدها، فلا يمكن أن يكون باعثها على التصرف منبعثا من أية ارادة أخرى. فصاحب السيادة لا يمكن ان تلزمه ارادة أجنبية عنه بالتصرف على نحو معين وهو لا يلتزم بالتصرف على نحو ما إلا إذا أراد هو ذلك. (٦٨٣)

فهو، إذن. إرادة لا يمكن أن يفرض عليها أية إلتزامات من قبل ارادة أخرى، وهذا ما أكده روسو، والفيلسوف كنت بتأثير كتابات روسو، ان صاحب السيادة في الدولة ليس له إلا حقوق في مواجهة رعاياه، وليس عليه إطلاقا أية واجبات. (٦٨٤)

(٦٨٣) Duguit: Souveraineté et Liberté, p.84-85.

(٦٨٤) Ibid : p. 77-78 .

كما ان السيادة واحدة لاتقبل التجزئه أو الانقسام فالاقليم الواحد لاتديره سوى سيادة واحدة. ومن الصعب التصرف في السيادة بنقلها لآخر مثلا، فبوصفها ارادة لايمكن فصلها عن صاحبها. وتبقى الملاحظه الأخيرة ان السيادة غير قابلة للملك بمضي المدة، فمهما طال الزمن بشخصية من الشخصيات أو هيئة من الهيئات، لا يكون مبررا لشرعية السلطة أو شرعية السيادة، فالغصب يظل دائما غصبا.

من هو، إذن، الشخص المجرد المعنوي، الذي يجسد الدولة ويكون صاحبا ملموسا لهذه السيادة ؟، عند بودان وهوبز تجد ان الملك هو صاحب السيادة، أما روسو فقد جعل هذه السيادة للارادة العامة، ومن بعده وتأثرا به جاءت الثورة الفرنسيه فنقلتها إلى الأمة.

فالسيادة، إذن، ارادة لها خاصية خاصة بها، فهي إرادة عليا، مستقلة، آمرة، تقيد الارادات الأخرى ولايمكن ان تتقيد بأي ارادة، لكنها تظل بعد كل ذلك إرادة إنسانية. فكيف يمكن إذن تفسير أن هذه الارادة الانسانيه تسمو على سائر الارادات الانسانيه الأخرى ؟

هنا يقع التناقض، فالشعب المتحد فكرة مجردة وليس كائنا عينا يمكن أن يتولى تصريف أمور الدولة بنفسه، وارادته العامة لاجود لها إلا في الذهن فحسب، أما في الواقع العملي فلا بد أن تتجسد في أشخاص. فالشعب لا يشرع، بل يشرع أفراد من الشعب يوكل إليهم مهمة التشريع، والشعب لا ينفذ، بل ينفذ أفراد من الشعب يتولون الأعمال التنفيذية للوائح والقوانين، والشعب لا يحاكم، بل يتولى الفصل في المنازعات القانونيه أفراد من الشعب، والشعب لا يتولى السيادة بنفسه، بل يكلها إلى شخص واحد أو مجموعة صغيرة هي السلطه العليا ذات السيادة(ملك، رئيس جمهورية، الخ). وبانتقال السلطة من الشعب إلى هؤلاء الأفراد يتغير الوضع تماما مهما حجه هؤلاء بأسماء وهمية : نواب الشعب، وزراء الشعب، قضاة الشعب، المثل الأعلى للشعب، الخ، وبهم وفيهم يزول معنى "الشعب" و "إرادة الشعب" أو " الارادة العامة". .. هناك

إذن فكرة، وهناك تطبيق عملي لها، وشتان ما بين الفكرة والتطبيق، الأمر الذي أوجد التضارب والتناقض الذي صاغه روسو بعبارات رائعة، وفطن إليه كنت فأومأ إليه في تأملين من تأملاته، دون أن يحاول حله.^(٦٨٥)

فالسيادة في عصر روسو، لم تكن سوى نظرية فلسفية يراد بها الحد من سلطان الملوك. ولما قامت الثورة الفرنسية، وتأكد الفصل بين الملك والسلطة السياسية، وأصبحت الجماعة صاحبة السلطة، ظلت فكرة السيادة قائمة بما لها من صفات الاطلاق والسمو وعدم القابلية للانتقال أو التجزئة، ولكن بدلا من نسبتها إلى الملك أصبحت السيادة ملكا للأمة.

تلك، إذن، هي مشكلة السيادة، ويبدو انها غير قابلة لحل بشري، كما يقرر دوجي، فمن الصعب لشخص ما أن يفسر - من الناحية الانسانية - كيف يتسنى لإرادة إنسانية أن تعلو أو تسمو على ارادة انسانيه أخرى.^(٦٨٦) وهي مشكلة شغلت الفكر الانساني، منذ بدأ الاهتمام بالفكر التعاقدي وحاولت بعض النظريات التصدي لها بالحلول مثل النظريات الثيوقراطية التي ذهبت مذهبين، مذهب الحق الالهي المباشر، والحق الالهي غير المباشر. والنظريات الديمقراطية التي ترى أن السلطة مصدرها الشعب.

فهل كان الاسلام في حاجة لمثل هذه النظريات ؟ وهل تعرض لمثل هذه المشكلة؟ هذا مانحاول توضيحه في الأسطر التالية :

النظرة الإسلامية في سلطة الدولة

رأينا كيف نشأت نظرية السيادة في بيئة معينة، هي البيئة الغربية، وتبين لنا أنها جاءت نتيجة لخصومة مريرة هي الخصومة مع الكنيسة ونظام العصور الوسطى.

^(٦٨٥) بدوي، عبدالرحمن : امانويل كنت، فلسفة القانون والسياسة، ص ١٢٥-١٢٦.

^(٦٨٦) Duguit : Souverainet'e et Liberte، p. 89.

وانطلق الانسان الغربي من قيوده، فبالغ في انطلاقه، ولم يجد الكايح المناسب - لتعذر حل مشكلة السيادة كما لاحظنا - فتجاوز حدود الانسانيه نفسها... وتجاوز حدود الأخلاق.. وطغى.. لأنه استغنى.^(٦٨٧)

فهل مرت السلطة العامة في النظام الاسلامي بمثل هذا الصراع الذي مرت به نظرية السيادة في المجتمع الغربي ؟ لقد كانت الكنيسة والاقطاع الممثل للعصور الوسطى والملك هم محاور تلك الخصومة المريرة، والصراع الشديد الذي انتهى بانتصار الملك، وهم في ذلك الوقت أيضا محاور السلطة والسيادة.

أما سلطة امراء الاقطاع فقد كانت وليده النظام الاقطاعي الذي ساد العصور الوسطى بعد سقوط الامبراطوريه الرومانية. وأما سلطه رجال الكنيسه فقد كانت ناشئه عن مفهوم الفكر السياسي المسيحي الذي يفصل تماما بين الدين والدولة، وما أدى إليه ذلك من نشأة فكرة ازدواج الولاء ونظرية السيفين أو السلطتين.^(٦٨٨) ، ولاشك ان الصراع بين السلطه الزمنيه والسلطة الدينيه، أو بين الملك والبابا كان أكثر أهمية، لأنه أدي إلى ظهور العديد من النظريات التي احتج بها كل من الأطراف المتنازعة والتي كان من أهمها نظرية " Plenitude Potestas " التي يصعب في الواقع ترجمتها بغير كلمة "السيادة" والتي تعد بمثابة الأساس التاريخي لنظرية السيادة.^(٦٨٩)

لكن الدولة الاسلاميه جاءت وفقا لدين جديد جاء به محمد صلى الله عليه وسلم يخالف ماكان عليه العالم في ذلك الوقت سواء في العقيدة أو في الشريعة. فإذا كان تعريف الدولة لدى فقهاء القانون الدولي والدستوري أنها : جماعة من الناس تقيم بصورة دائمه على اقليم معين وتخضع لسلطة حاكمة وفق تنظيم سياسي معين، فإن هذا التعريف ينطبق تماما على دولة المدينه.بوثيقتها المشهوره التي كفلت للدولة الناشئه

^(٦٨٧) البهي، محمد : الفكر الاسلامي والمجتمع المعاصر مشكلات الحكم والتوجيه ص ٣٦١.

^(٦٨٨) عبدالكريم، فتحي : الدولة والسيادة في الفقه الاسلامي ص ١٢٦.

^(٦٨٩) المرجع السابق نفس الصفحه.

عنصر الاستمرار والدوام والانتماء لمجتمع جديد يقوم على اختيار حر، وعلى حرية العقيدة، والحرية الشخصية. وكأن الاسلام قد سبق بهذا المبدأ الأخير (الحرية الشخصية) فلاسفة العقد الاجتماعي بألف عام على الأقل.

لقد وحّد النبي صلى الله عليه وسلم تلك القبائل المستقلة المتنافرة في دولة واحدة، وكانت وسيلته إلى ذلك الاسلام ذاته وليس أي نظريه أخرى من صنع البشر.

لم تنطلق الدولة الاسلامية الأولى إذن من صراع طبقي أو من قول نظري بل قامت بالاسلام وبجهاد النبي صلى الله عليه وسلم وجهاد أصحابه رضوان الله عليهم. ومن هنا اقترنت العقيدة الدينية بالعقيدة السياسية. فلم يعرف الاسلام مسألة الفصل بين الدين والدولة - رغم اتجاه قلة من اتباعه إلى غير ذلك - ولا يقر الاسلام وجود سلطتين منفصلتين، أحدهما للأمور الدنيوية والأخرى للأمور الدنيوية، وإنما الاسلام نظام شامل للحياة كلها لم يكتف بتنظيم العلاقة بين الخالق والمخلوق ولكنه تجاوز ذلك إلى تنظيم حياة الانسان في دنياه وفي علاقاته مع غيره من الأفراد تنظيمًا شمل جميع جوانب الحياة.

لم يعرف الاسلام الفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية، ولذلك كان منطقيًا ألا يعرف ذلك الصراع المرير الذي قام بين السلطتين، ومن ثم لم يكن في حاجة لأن يوجد نظرية مماثلة في السيادة.

فمع كون الاسلام دعوة إلى الحق، بعيدا عن الاكراه عليه، فإنه سياسة أيضا وتوجيه في شئون الحكم للمسلمين .. هو سياسة وتدبير لشئون المجتمع الاسلامي. وهو تحديد للأصول العامة التي يجب أن يكون منهاج حكم الأمة الاسلامية قائما عليها في مجالات العلاقات والروابط التي تشد المؤمنين بعضهم إلى بعض والتي تقيهم سوء أنفسهم واعتداء غيرهم عليهم.. ومن أسلوب القرآن وتوجيهه نلاحظ ظاهرة أخرى تتميز بها سياسة الحكم في الاسلام، هي الدعوة إلى "رقابة" المجتمع الاسلامي "وحمايته" مما

يضعف أمره ويفك الروابط فيه بين المؤمنين، أو من اعتداء يوجه إليه من خارجه، ويسمح الاسلام استخدام القوة واللجوء إلى الحرب للمحافظة على المجتمع ووقايته.

الارادة الحرة أساس المجتمع الاسلامي:

قام المجتمع الاسلامي على أساس من "الارادة الحرة" المطلقة، وهي التي تمثل في "المشيئة" التي قبل بها الايمان بالله استجابة لدعوة الرسول عليه السلام.. ولذا، ليس من واجب المؤمنين الأحرار فقط، الدفاع عن مجتمعهم، وإنما واجبهم : " الحق" كذلك أن يدافع عنه وواجب " الارادة الحرة" أن يحافظ عليها في المجتمع البشرى عامة.. لأنها رمز الانسانيه ومظهر الكرامة التي يتميز بها الانسان.

وتبعاً لهذا : أعطى الاسلام للمؤمنين حق "الحماية" و "الوقاية" للمجتمع من الضعف الداخلي، و"حق" رد الاعتداء من الخارج عليه من أعدائه^(٦٩٠) وقد كان للامام أبي حامد الغزالي مع "الارادة الحرة" وقفة منهجية صاغها الدكتور زكي نجيب محمود، في هذا المبدأ : "أنا أريد، إذن، أنا موجود قادر" وهنا تتذكر على الفور الصيغة الديكارتية المعروفة : "أنا أفكر. إذن أنا موجود" (وديكرت بعد الغزالي بنحو ستة قرون) وحقيقه الأمر هي أن الشبه شديد من حيث "المنهج" - وليس من حيث المحتوى - بين الغزالي وديكرت وقرأ عن خطوات المنهج الذي يؤدي بالانسان إلى اليقين في كتاب "محك النظر" للغزالي، تجد نفسك على وشك أن تتساءل : وماذا بقى بعد ذلك لديكرت؟. كان من الجوانب التي جاءت مشتركة بين الغزالي وديكرت ان كليهما أقام دليله على وجود الله، على الطريقه التي أثبت بها وجود نفسه، لكن الفرق بينهما في ذلك هو انه بينما تعقب الغزالي في ذاته فاعليه "الارادة". كانت فاعلية "الفكر" هي التي تعقبها ديكرت. فكأنما يقول الغزالي أنه موجود مادام كائناً مريداً.

^(٦٩٠) البهي، محمد : الدين والدولة (من توجيه القرآن الكريم) ص ٢٩٣-٢٩٤.

ان تسليم المسلم ارادته لارادة الله أمر واجب، فهذا هو الاسلام. لكن ان يتجرد الانسان من ارادته، فيستحيل، والا لسقطت عنه المسئولية الخلقية، والمسئولية القضائية وكل مسئولية أخرى.^(٦٩١) ان أي مجتمع انساني إنما يقوم من أجل مبادئ معينة، ويبقى طالما يرفع أفراد هذه المبادئ ولا يمكن للأفراد أن يرفعوا مبادئ مجتمعهم ويعملوا على تحقيقها إلا إذا آمنوا بها في حرية. وفي غير ضغط. ولكن قد يتعرض الأفراد أنفسهم - بعد قيام المجتمع - إلى صراع ذاتي يدور بين الحرص على مبادئ المجتمع والوقوف بجانبها من ناحية، والميل إلى ما تدفع إليه بعض العواطف الانسانية أو بعض الغرائز في الانسان من ناحية أخرى، وهو صراع طبيعي تمليه فطرة الانسان وطبيعته البشرية. وهنا يأتي دور الحاكم ووظيفته في أن يوقظ في الأفراد جانب الجماعة والحرص على مبادئها، ومعالجة نقاط الضعف في المجتمع الاسلامي وذلك بالالتزام بطاعة كتاب الله.

ولكي يبقى المجتمع سليماً ومتماسكاً لا بد أن يتعدى عن الأنانية. وان يتوجه إلى عبادة الله، والسعي في سبيل الحياة : فليس هناك إذن رجال دين، ورجال دنيا، فمن يدخل الاسلام يتساوى مع غيره في وجوب السعي إلى العمل، واداء عبادة الله. ولا يترفع مؤمن بعمله عن أداء العبادة، ولا تحول عبادة عابد عن مباشرة كسب الرزق وابتغاء فضل الله. وهذه بعض مقومات المجتمع الاسلامي :

وجوب الشورى في الاسلام :

لم يكتف الاسلام بأن تكون "الشورى" من الحاكم للمحكومين فقط، كما لم يرد لها أن تكون "منحة" منه لهم فقد أوجبها عليه في القرآن الكريم: "شاورهم في الأمر"^(٤٩٩). لم يكتف الاسلام بأن تكون قضية "الشورى في الأمر" مسئوليته شخص

^(٦٩١) محمود، زكي نجيب : رؤية اسلامية ص ص ١٣٢-١٣٦. دار الشروق، الطبعة الأولى،

١٩٨٧م. القاهرة

^(٤٩٩) سورة آل عمران - آية ١٥٩.

بعينه تجاه آخرين في الأمة والمجتمع، لأنها في ذاتها، "أصل" لا يتغير في ضمان الترابط بين فردين فأكثر. والشورى في شئون الحياة وفي التطبيق لمانزل من عند الله في تدبير هذه الشئون، وهي تستهدف قوة الروابط بين المؤمنين في أمتهم.

ولذا يوجبها الاسلام على المؤمنين جميعا فيما بينهم، كما يوجبها على الحاكم في علاقته بالمحكومين، ووجوبها على الحاكم في علاقته بالمحكومين اذن ليست إلا جانبا واحدا من الجوانب العديدة التي يجب أن تسود فيها "الشورى" توجيه الأمة الاسلامية.

وعلى الرغم من أن "الشورى" اجتهد في الرأي تحتمل الصواب والخطأ ولكنها أقرب إلى الأمان، وأبعد عن الانقسام والهزات بين صفوف المؤمنين في أمتهم.

و"الشورى" بهذا العموم واجب، وحق لكل فرد : واجب عليه نحو غيره، وحق له تجاه غيره، وبأداء كل فرد واجب "الشورى" يصل حق "الشورى" لكل فرد أيضا.

ووجوب "الشورى" بين المؤمنين بعضهم بعضا ليس لضمان تحقيق مجتمعهم المنشود فحسب من حيث وحدة الصف ومصلحة الفرد والجماعة، وإنما، أيضا لتنبيه كل فرد علي مسؤوليته الفرديه، وما يترتب عليها نحو نفسه ونحو الآخرين.

ممارسة الحكم تقوم على العدل :

لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم في حكمه صاحب "سيادة" على المؤمنين معه في أمته. لأن الاسلام نفسه لا يعرف "السيادة" لأحد من الأفراد على آخر. فجميع الأفراد يتمتعون "بمساواة" في الاعتبار البشري، يقول تعالى لرسوله الحاكم: "إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله." (٥٠ق) وعموم اللفظ في الآية يلزم الحاكم المسلم بجعل القرآن مصدر الحكم، ثم باتخاذ العدل مع توخي الحرص والحذر، فتتوفر هنا ثلاثة عناصر هي الحاكم العادل، والقانون العادل، وإيمان أفراد المجتمع.

(٥٠ق) سورة النساء آية ١٠٥.

الاهتمام بمشاكل الجماعة وتأكيد المسئوليات الفردية:

يتعامل الاسلام مع المسئولية الجماعية والمسئولية الفردية على السواء فكما نظم أمور الجماعة، لا يقر أن تنصهر ارادة فرد في إرادة فرد آخر، مهما كانت العلاقة من القربى بينهما، ولا يقر ان ارادة مجموعة من الأفراد تقوم - بديلا عنها- ارادة فرد واحد. ومسئولية الحاكم الفرديه، لاتلقي مسئولية غيره، فهو مجتهد يصيب ويخطيء كما يصيب غيره من المؤمنين ويخطيء، فيشاركه غيره الرأي وتحمل المسئولية.

نبذ الاسلام للطبقية :

أشرنا إلى عدم وجود ما يسمى برجال الدين ورجال الدنيا في الاسلام وأن الكل سواء في المجتمع الانساني، فليس فيه كبراء أصحاب سيادة، ولاضعفاء أصحاب ذلة. لكن الاسلام لم يقف حائلا دون الاختلاف في الدرجة لفتح باب الاجتهاد في السعي. ويؤكد ذلك في التعبير القرآني بالمستكبرين والمستضعفين بدلا من الكبراء والضعفاء للدلالة على اصطناع الصفة فالكبير ليس كبيرا في ذاته، كما ان الضعيف ليس ضعيفا في ذاته.

الاسلام يضاعف العقاب للحاكم ان مال مع طبيعته الانسانية :

مسئولية الحكم في الأمة الاسلامية مسئولية كبيرة، لا يتجرد فيها صاحب المسئولية في حكمه عن الغاية الشخصية فقط، وإنما يجب عليه أن يسعى عن طريق الايمان القوي بالله وحده ليواجه الاغراء : في تحدياته بالمال والجاه والترف، على حساب الحق والعدل.

الحكومة الاسلامية إنسانية وليست إلهية :

العصمة لله وحده. ولرسوله صلى الله عليه وسلم فيما أمر ان يبلغه للناس من دين الله. وماعدا ذلك مما يديه الرسول الحاكم من رأي في شئون الحياه والسياسة فهو اجتهاد يقبل المراجعة.

فالحكومة الدينية (التيوقراطية) أي الحكومة المعصومة عن الخطأ لا توجد في الاسلام من أجل ذلك. فهي حكومة اسلامية تلتزم بالحكم بكتاب الله على معنى أنها تجتهد في تطبيقه. وهي في التطبيق تخضع لطبيعته الانسان في الرأي، وهي طبيعته الصواب والخطأ. فهي حكومة انسانية، وليست بألهية.

كلام الله يحسم الخلاف المذموم :

أشرنا إلى ان الاختلاف في الرأي طبيعة بشرية، ومن أجل هذا لاحظنا أن مآقره الفقهاء من مبدأ : ان رأي المجتهد يلزم المجتهد وحده دون غيره يدل على أن "الاجتهاد" نفسه صيغة أخرى للاختلاف في الرأي. ويعد من باب الخلاف المحمود. أما عندما يتطور الأمر إلى النزاع والشقاق فنكون في هذه الحالة بإزاء الخلاف المذموم، الذي من شأنه أن يفتت الأمة إلى طوائف وجماعات ويضعف المجتمع. ومن هنا يحرص القرآن على أن يعود المؤمنون جميعاً إلى كتاب الله وإلى ماصح عن رسول الله صلى عليه وسلم.

السلطة العامة عند مفكري أهل السنة

لم يعرف الفقه الاسلامي السني القديم نظرية السيادة، فمصطلح السيادة 'La Souverainete' نفسه حديث على الفكر الاسلامي، نقله إلينا عن الفكر الغربي علماء المسلمين المحدثين، لكن الفكر السني القديم قد عرف، بلاشك، فكرة السلطة والحكم من خلال تناوله لمسألة البيعة، التي أفضنا في ذكرها خلال هذا الكتاب. ففكرة السلطة العامة معروفة في الاسلام بوصفها الحق في اصدار أوامر ملزمة إلى رعايا الدولة بناء على أسس معينة.

فيربط الماوردي بين السلطة ورضاء الأمة، وبين أن السلطة الحقيقية هي التي تحظى برضاء الأمة . ويرى الماوردي ان الخليفة يتولى السلطة بالانتخاب . ويضع لكل من الحاكم والناخبين شروطاً .

اما ابن تيميه فيربط بين سلطة الدولة والشريعة، ويرى أن الشريعة هي أعلى مصدر للسلطة وبناء عليه يرى ان الطاعة للسلطة لا تتم إلا إذا كانت متفقة مع الشريعة مؤكدا الوحدة بين الدين والدنيا ومنها يفيض في سياسته الشرعية وينتقل إلى ضرورة طاعة الحكومة القائمة على العدل حتى يتحقق الخير . وهذا ما يؤكد ابن جماعه أيضا من حيث ان الامام العادل يصبح قدوة لإقامة مجتمع فاضل ويتفق مع ابن تيميه في ضرورة وجود سلطة قوية وان تتمثل الشريعة في السلطة .

ويؤكد الغزالي على الصلة القوية بين السياسة والدين أو بين الدين والسلطة السياسية : فالدين والسلطان توأمان . ولقد قصد الغزالي من وراء فكرته عن (السلطان القاهر) القضاء على الفتن التي كانت تسود عصره، فصفة القهر عنده نابعة من الردع لمن يسيء إلى نظام الدولة وأمنها . لأن طبيعة السلطة عنده هي المسؤولية المتمثلة في رعاية الشعب وخدمته .

ويرى ابن رشد ان أي تجمع إنساني لا بد وان يأخذ صورة من صور أنظمة الحكم، وعنده، إن أفضل الأنظمة هو النظام الجمهوري فهو أقرب النظم إلى ما كان في صدر الاسلام حيث كان نظام الحكم الاسلامي يستند إلى الاختيار. ويهتم ابن رشد بمسألة العدالة، فيربط العدل بالمعرفة ومن هنا تظهر أهمية القيادة صاحبة المعرفة والخبرة في توجيه الناس إلى المعرفة .

وتأخذ السلطة عند ابن خلدون شكلا آخر مبني على العصبية واستحالة دوام النوع البشري دون منظم أو وازع، ويتمثل هذا الوازع في الحاكم الذي يفرض سلطته بالغبلة أو القوة . فالمجتمعات في حاجة إلى سلطة تقوم على القهر . وطبيعة السلطة عن ابن خلدون، تعرف، على ضوء تفسيره لأصناف الدول . ورغم تفضيله لدولة العقيدة والحرية والرفاهية، إلا ان نظرتة للعلاقة بين الراعي والرعية كانت في غاية الواقعية، فقدم آراء حول القوانين السياسية وأهمية هذه القوانين السياسية لتحجلي في إخضاع الحاكمين لها .

إذن، فقد عرفت فكرة السلطة العامة في الفكر السني القديم وقد تناول الفكر الإسلامي المعاصر هذه المسألة، فظهرت ثلاث نظريات : الأولى وترى ان السيادة للتشريع الالهي، والثانية ترى ان السيادة للأمة، والثالثة أ طلق عليها نظرية ازدواج السلطة . تقودنا جميعها إلى سيادة للأمة الإسلامية مقيدة لصالح سيادة أسمى وأعلى منها مرتبة وهي سياسة التشريع المنزل من عند الله وبهذا تكون النظرة الإسلامية قد تجنبت ذلك المأزق الذي جسد مشكلة السيادة في النظرية الغربية - التي تستعصي على الحل البشري - والتي لخصها " دوجي" في قوله : لا يمكن لأحد أن يفسر - من الناحية الانسانية - كيف ان ارادة انسانية يمكن ان تسمو أو تعلو على ارادة انسانية أخرى .

الأساس القانوني للسلطة في الفكر الإسلامي السني قد حل إذن مشكلة الخضوع للسلطة لأنه أساس ليس من صنع البشر ولكنه من عند الله . هذا فيما يختص بسيادة القانون والتشريع . أما فيما يختص بسيادة الأمة فقد كفلتها الشورى بوصفها أساس الحكم في الدولة الإسلامية، أولاً، ومبدأ من مبادئ فن الحكم في الإسلام ثانياً . أما لكونها أساس الحكم فلأنها تتيح للشعب ان يكون صاحب الكلمة الأخيرة في شئون الحكم، يخضع لمشيئته الحكام جميعاً ويلتزمون بتنفيذ ارادته، وأما لكونها مبدأ من مبادئ فن الحكم، فلأنها تواجه الحاكم وقد استقر في منصبه لتقود وتوجه وترشد وتنصح وتعرض .

البيعة في الفكر السياسي الإسلامي

والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الغربي

١- لقد نقلت نظريات العقد الاجتماعي السيادة من الكنيسة وامراء الاقطاع إلى الملك ثم نقلت بعد ذلك إلى الشعب فجاءت فكرة السيادة بنت بيئتها، اما السلطة العامة في الدولة الإسلامية فمصدرها الشعب أيضاً، ولكن في حدود الشريعة التي لها السيادة على الحاكم والمحكوم .

٢- عقد البيعة لائشياء دولة، فالدولة الاسلامية لا يرجع أصلها إلى عقد اجتماعي مثل الدولة الغربية، التي أنشأها العقد، وإنما الإرادة الالهية هي التي اقتضت ان يكون للمسلمين دولة .

غير ان أسلوب نشأة الدولة الاسلامية يتشابه مع أسلوب العقد الاجتماعي في أمور ويختلف في أمور، فمثلا (بيعتا العقبة) تشكلاان عقدا إيمانيا وإجتماعيا أدى إلى تكوين الدولة إلا ان الرسول عليه الصلاة والسلام لا يستمد سلطته من هذا العقد بينما الحاكم في العقد الاجتماعي يستمد سلطته من العقد . وأيضا الوثيقة الشهيرة باسم " دستور المدينة " التي وضعت لتنظيم العلاقة بين المسلمين بعضهم ببعض وبين المسلمين وغيرهم، لم يستمد منها الرسول صلى الله عليه وسلم سلطته على المؤمنين، وإنما استمدها منها فقط بالنسبة لغير المؤمنين .

٣- ومن أوجه الشبه بين عقد البيعة في الاسلام والعقد الاجتماعي، ان الرئاسة العامة لاتعقد إلا بالاختيار والاتفاق والرضا عن طريق عقد البيعة - فهو فيما يرى الدكتور السنهوري - منشيء للسلطة أي ان الحاكم يستمد سلطته من العقد ومن رضا الأمة به، فعقد البيعة منشيء سلطة ولا يؤسس دولة، ثم انه، أي عقد البيعة يتحدد بتحدد الحاكم . اما العقد الاجتماعي فيحصل مرة وينتج آثاره إلى الأبد .

٤- يقر العقد الاجتماعي أنظمة الحكم الديمقراطية والارستقراطية والديكتاتورية، لكن الاسلام يرفض اطلاق حرية التشريع للشعب وممثليه ويقيد بها بالآداب والأخلاق الواردة بالكتاب والسنة . كما يرفض النظام الطبقي الارستقراطي لأنه لايتحيز لطبقة من طبقات الشعب دون أخرى، بل الجميع على قدم المساواة . ويرفض أيضا النظام الديكتاتوري الذي يهدر كرامة وحقوق الانسان من أجل مجد وسيطرة الدولة .

٥- لقد أفرز العقد الاجتماعي أنظمة أخرى للحكم مثل النظام الرئاسي الذي يختلف عنه النظام الاسلامي أيضا بعدم سماحه لرئيس الدولة بالاستبداد نتيجة استقلاله عن السلطة التشريعية واعتماده على ثقة الشعب فيه، ومن جهة أخرى يختلف عن النظام البرلماني عندما تحاول السلطة التشريعية ان تستبد بالسلطة، ولا يسمح النظام الاسلامي للسلطة التشريعية ان تبتلع السلطة التنفيذية كما هو الحال في نظام حكومة الجمعية الوطنية . ويتعد أيضا عن عيوب نظام الحكم المركزي . فهو لايركز السلطة في يد الحكومة المركزية، ولكنه يضع اختصاصات واسعة في يد الحكومات المحلية وتكون تحت الإشراف المباشر لرئيس الدولة في نفس الوقت.

٦- ويبقى السؤال : ومتى يتحقق هذا النظام الاسلامي الذي كان قائما بالفعل ودخل دائرة العمل والتطبيق، بينما كانت نظريات العقد الاجتماعي مجرد افكار لم يحقق أي واحد من أصحابها حلمه في حينه .
لكن النظام الاسلامي الذي تحقق، يمكن ان يتحقق، اما متى يتحقق، ففي تقدير الباحث، عندما يسلم المسلمون ويتشكل مجتمع المؤمنين، فيصبح نظام الحكم الاسلامي تحصيل حاصل .

خاتمه

أنتهى الفقه الاسلامي السني إلى التعامل مع البيعة بوصفها حكما شرعيا ، يتطلب بالضرورة شروطا شرعية، كما لاتقر الشريعة الاسلامية نظام الحكم إلا إذا كان قائما على الشورى، فقد أمر الله بالشورى وسكت عن تفصيلها ليكون ولاية الأمر في كل أمة في سعة من وضع نظمها بما يلائم حالها وكذلك البيعة .

وهنا لايمكن القول بأن في الاسلام قصورا عن مسايرة الزمن في شكل الحكومة الملائمه لأن الاسلام أقر اسسا عادلة لا تختلف فيها أمة عن أمة .

فمبدأ الشورى ثابت دائم والبيعة صورة من صورته، ولا رأي لأحد فيه ولا يملك أحد تغييره، لأنه تشريع دائم، ولكن الشكل متغير متطور .

فقد لاحظنا ان التجارب السياسية التي بدأت بتجربة سقيفه بني ساعده، والتي ستظل إلى ان يرث الله الأرض ومن عليها، هي المورد الرئيسي للفكر السياسي الاسلامي وتظل مرحلة الخلافة الراشدة هي المثال، ومادونها هي فترات يتراوح واقعها في درجات البعد والقرب من المثال .

وعليه فإن التنوع الذي لازم كل تجربة من تلك التجارب، قد أفرز لنا جوهر نظام الحكم الاسلامي، كما دل على ان الاسلام لايلزمنا بشكل ثابت من أشكال الحكم يتمتع على التغيير أو التبديل، وإنما يلزمنا بجوهر ثابت له، ومبادئ لا نحيد عنها، اما الشكل فإلى الناس يرون فيه رأيهم، ويجهدون فيه بما يلائم عصرهم ومقتضيات حياتهم .

ويمكن استخلاص المبادئ "الدستورية" الاسلامية العامة عن طريق تتبع الحياة الواقعية للدولة الاسلامية في شتى العصور بشرط ان لاتعارض مع أحكام الشريعة، ذلك ان الاسلام يقر كل نظام لا يتعارض مع مبادئه، فالنظم لم تظهر طفرة واحدة، ولم

تقف عند حد، وعلى سبيل المثال مصطلح "الوزارة" التي استحدثت في الدولة العباسية تعتبر من دعائم النظام "الدستوري" الاسلامي .

لامجال إذن للقول عن ضعف الجانب السياسي في الفكر الاسلامي السني فيما يتعلق بالأمور التأسيسية لمؤسسات الحكم وذلك لأن علاقة الحاكم بالمحكومين علاقة مباشرة، خاصة في مرحلة المثال، التي بدأت بحكم النبي صلى الله عليه وسلم، فالمحكومين ينظرون إلى الحاكم من خلال علاقة حميمة بينه وبين كل واحد منهم، كما انه هو أيضا يستقبل مباشرة مظاهر التأييد والثقة من المحكومين، فالعلاقة الروحية المباشرة بين النبي صلى الله عليه وسلم بوصفه حاكما تم اختياره من الله والناس، يمكن ان تؤثر على فاعلية الجماعات والتكوينات الوسيطة التي تشكل نظم الحكم بمفهومها الحديث، قد صاحبها حرص الرسول عليه الصلاة والسلام وأصحابه على تجسيد مبدأ الشورى الاسلامي الذي يجب كل أشكال الجماعات والتكوينات الوسيطة التي أفرزتها الحضارة الغربية . لكن عندما بدأ اختيار الحكام من الناس فقط، نجح الاختيار عندما تأسس على الشورى، واختل عندما بعد عن هذا المبدأ .

ان المجتمع هو الذي يفرز قاداته، عندما يكون قادرا على ذلك، فمجتمع الصدر الأول أفرز الصديق والفاروق وذي النورين وامام المتقين علي كرم الله وجهه وقد بدأ الوهن في المجتمع الاسلامي ببقطة النزعة الجاهلية وضعف العقيدة، والالتفاف حولها من قبل المنافقين، وبعد ذلك اختل التطبيق وانحرف، ومن أجل هذا لابد من اخماد تلك النزعة الجاهلية وتقوية العقيدة والعمل بمقتضاها. ليعود الاسلام كما كان، فلاعودة إلا بأن يسلم المسلمون ويتحقق مجتمع المؤمنين وتصبح الحرية هي التي تظلل سماء شورى البيعة .

إن ما جعل نظم الحكم التي أعقبت الخلافة تزداد تعسفا جيلا بعد جيل، إلى ان وصل الأمر ببعض فلاسفة المسلمين إلى محاولة النجاة بالنفس والروح وهجر القرية الظالمة إلى عالم صنعوه بعقولهم وأفكارهم هو عالم المدن الفاضلة، هو ان الواقع الذي

ساد الحكم بعد الخلافة قد استفحل، لأن للواقع دائما قوة تتمثل في المستفيدين من استمراره يدافعون عنه، ويتسم دفاعهم في معظم الأحيان بالضراوة، لأن الأمر يتعلق بمصالحهم، وهم أنفسهم الذين ساهموا في صنع ذلك (الواقع).

لقد ارتضى الفقهاء، أحيانا، بعض التجاوزات، كأمر ضرورة، فرضه واقعهم السياسي، وقد حاولوا ان يلبسوا هذا الواقع ثوبا شرعيا أو باستجداء مشروعيته من أعمال أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ونأخذ ولاية العهد كمثال، فلئن أجازوا ولاية العهد واشترطوا لها شروطا معينة، اضطروا إلى التنازل عن بعضها استجابة للواقع فيما بعد، فأدى ذلك إلى فتح الباب للتوريث عن طريق ولاية العهد، واستمر الأمر إلى يومنا هذا، مع ان هؤلاء الفقهاء لا يجوزون التوريث .

إذن فالشورى هي طريق أهل السنة وتطبيقها في المجال السياسي هو ما يعبر عنه بالبيعة . وهذا مادفع بعض المفكرين إلى تصنيف الخلافة الاسلامية أو الحكومة الاسلامية إلى حكومة صحيحة تتوفر فيها كل عناصر البيعة، وحكومة ناقصة أو فاسدة، يلتزم بها المسلمون بصورة مؤقتة، للضرورة . حتى يتم تغييرها .

وفيما يلي أهم المبادئ التي أفرزتها التجارب السياسية في مجال البيعة:

- (١) ان البيعة تمر بعدة مراحل حتى تكتمل .
- (٢) ان الشورى هي أساس البيعة .
- (٣) ان الحرية هي أهم سمات شورى البيعة .
- (٤) ان الأمة هي صاحبة الرئاسة العامة .
- (٤) ان الإكراه على أي من طرفي عقد البيعة مرفوض .
- (٦) ان تتوفر شروط معينة في الناخبين والمرشحين على السواء .
- (٧) ان تتوفر شروط معينة لصحة عقد البيعة .

كما نشأت فكرة أهل الحل والعقد واتضح معالم الدور الهام المناط بهم لتحقيق البيعة، واتضح معالمهم التي كانت مبعثرة في كتب الفقه الاسلامي،

وتحددت علاقتهم بمبدأ الشورى، اما عن علاقتهم بأهل الشورى، فهم منهم بالمعنى الاختصاصي، أي ان أهل الاختيار وأهل الحل والعقد، وأهل الاجتهاد، يفرزهم جميعا مجتمع المؤمنين، أهل الشورى .

ويعترف الاسلام بما في داخل الذات الانسانية من دوافع فطرية غريزية عديدة، ومن هذه الدوافع ينتج التعدي والتجاوز والفجور، فكأن الانسان يبدأ انحرافه وعدوانه من داخل نفسه ثم ينعكس ذلك على الآخرين .

كما يهتم الاسلام بالانسان الذي حمل الامانة، ويكفل حريته في الرأي والتملك والاعتقاد، فلو اكره الانسان على الإيمان لكان في هذا الإكراه مصادره لطبيعته، ومن هنا كان الخطاب القرآني الموجه للرسول صلى الله عليه وسلم : "أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" سورة يونس آية ٩٩ .

من أجل هذا وجب أن يكون هذا الانسان هو محور اهتمامات الفكر السياسي السني عندما يتعامل مع نظم الحكم، فمجموع الأفراد هو المجتمع الذي يعتبر الطرف الأساسي في القضية .

وذلك بمحاولة القضاء على أسباب الخلاف المذموم، فإذا كان الخلاف المحمود هو المعبر عن حرية الرأي، فإن الخلاف المذموم هو المعبر عن العصبية والهوى .

ومن أجل هذا يتعين إعادة قراءة السنة قراءة صحيحة إذ في هذه القراءة يمكن القضاء على الكثير من أسباب الخلاف لأن أهل السنة في الواقع هم جماعة المسلمين، ولأنهم لم يصنفوا كفرقة أو مذهب، ومن أجل هذا ادعت كل فرقة انها تتمسك بالسنة، ومن هنا يبرز الأمل في ان يشكل الجميع أهل السنة وأهل الشورى ومجتمع المؤمنين .

ونلاحظ الآن ومنذ بدأت الصحوة الاسلامية ازدياد التمسك بالدين، بينما نلاحظ ان النهضة الأوربية قد خاصمت الدين ممثلا في الكنيسة .

وبينما نجد اسناد الحكم في النظم الوضعية والتعاقدية قد بدأ بوسائل الإسناد المطلقة (الاولتقراطية) وأهمها الوراثة أو القوة ثم انتهت إلى الوسائل الديمقراطية، نجد النظام الاسلامي في الحكم يبدأ بالأساليب (الشورية) الديمقراطية وينتهي بالأساليب الأولتقراطية .

وبينما يعجز النظام التعاقدي في إيجاد حل بشري لمشكلة السيادة نجد ان النظام الاسلامي لا يعرف اساسا مثل هذه المشكله لأنها محلولة-لديه بسيادة التشريع المتمثلة في القانون الالهي وسيادة الأمة وفقا لمبدأ الشوري .

والحمد لله رب العالمين،،،،

فهرس الآيات القرآنية

رقم الصفحة	اسم السورة ورقم الآية	الآية	مسلسل
٢٠	الممتحنة آية ١٢	يأأيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك...	١
٢٠	الفتح آية ١٨	"لقد رضي الله عن المؤمنين"....	٢
٣٠	آل عمران ١٤٤	"وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل".. "لا إكراه في الدين".....	٣
٦٢	البقرة ٢٥٦	"أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"....	٤
٦٢	يونس ٩٩	"قال رب اغفر لي وهب لي ملكا"....	٥
٨١	ص ٣٥	"وما محمد إلا رسول قد خلت"....	٦
٨٣	آل عمران ١٤٤	"أطيعوا الله وأطيعوا الرسول"....	٧
٩٧	النساء ٥٩	"فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا"....	٨
١١١	الشورى ٣٦-٣٧-٣٨	"فيما رحمة من الله لنت لهم"....	٩
١١١	آل عمران ١٥٩	"يأأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول".. "وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا"....	١٠
١١٦	النساء ٥٩	"ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر"....	١١
١١٨	الشورى ٣٦-٣٩	"لقد خلقنا الانسان".....	١٢
١٢١	الاسراء ٧٠	"ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير"....	١٣
١٢١	التين ٤	"إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا"....	١٤
١٢٢	آل عمران ١٠٤	"يقولون هل لنا في الأمر من شيء"....	١٥
١٢٦	يوسف ٤٠	"ومن لم يحكم بما أنزل الله".....	١٦
١٢٦	آل عمران ١٥٤	"وما أرسلنا من رسول"....	١٧
١٢٦	المائدة ٤٥	"أولئك الذين اتيناهم الكتاب"....	١٨
١٢٧	النساء ٦٤	"ماكان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكمة"....	١٩
١٢٧	الانعام ٨٩	وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات.. يأأيها الذين آمنوا لم تقولون"....	٢٠
١٢٧	آل عمران ٧٩	"وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل".....	٢١
١٢٩	النور ٥٥		٢٢
١٣٣	الصف ٣٠٢		٢٣
١٣٤	البقرة ٣٠		٢٤

٢٥	"لقد كان لكم في رسول الله".....	الاحزاب ٢١	١٥٤
٢٦	"الاعراب أشد كفرا".....	التوبة ٩٧	١٦٦
٢٧	"قالت الأعراب آمنا قل لم"....	الحجرات ١٤	١٦٦
٢٨	"أطيعوا الله وأطيعوا الرسول"...	النساء ٥٩	١٧١
٢٩	"فلا وربك لا يؤمنون حتى"....	النساء ٦٥	١٧١
٣٠	"ولولا دفع الله الناس".....	البقرة ٢٥١	١٧١
٣١	"ولو شاء ربك لجعل الناس"....	هود ١١٨-١١٩	١٧١
٣٢	"لكل جعلنا منكم شرعه ومنهاجا"....	المائدة ٤٨	١٧١
٣٣	"ولو ردهو إلى الرسول وإلى"....	النساء ٨٣	١٧٢
٣٤	"وأمرهم شورى بينهم"....	الشورى ٣٨	١٧٢
٣٥	"لقد أرسلنا رسلنا وأنزلنا معهم"...	الحديد ٢٥	١٧٣
٣٦	"وما ينطق عن الهوى".....	النجم ٣-٤	١٧٥
٣٧	"ليس للإنسان إلا ما سعى"....	النجم ٣٩-٤٠	١٩٦
٣٨	"أفأنت تكره الناس حتى يكونوا"....	يونس ٩٩	٢٩٢
٣٩	"قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها"....	طه ١٢٦	٢٩٢
٤٠	"وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات".	النور ٥٥	٢٩٤
٤١	"فأقم وجهك للدين حنيفا".....	الروم ٣٠	٢٩٤
٤٢	"وإن من أمة إلا خلا فيها نذير"....	فاطر ٣٤	٣٠١
٤٣	"النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم"....	الاحزاب ٦	٣٠٢
٤٤	"لا إكراه في الدين قد تبين الرشد	البقرة ٢٥٦	٣٠٧
٤٥	"يأأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم"....	النساء ٢٩	٣٠٧
٤٦	"والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء"....	المائدة ٣٨	٣٠٧
٤٧	"يأأيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم"..	النور ٢٧-٢٨	٣٠٧
٤٨	"هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا"....	الملك ١٥	٣٠٨
٤٩	"وشاورهم في الأمر".....	آل عمران ١٥٩	٣٤٢
٥٠	"إنا أنزلنا الكتاب بالحق".....	النساء ١٠٥	٣٤٣

فهرس الأحاديث النبويه

رقم الصفحة	المصدر	الحديث	مسلسل
٢٣	مالك - الموطأ - كتاب البيعة ب ما جاء في البيعة ج ٢ ص ٩٨٢، الترمذى كتاب السير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بما جاء في بيعة النساء ج ٩ ص ٣٧.	(إني لأصافح النساء..)	١
٢٣	مسلم - كتاب السلام - باب اجتناب المحذوم ج ٥ ص ٨٧ كتاب الطب باب الحذام ١١٧٢/٢ النسائي - كتاب البيعة باب بيعه من به عاهة ١٣٤ / ٧ أحمد - المستند ٣٩٠/٣٨٩/٤	(إرجع فقد بايعناك...)	٢
٢٦	صحيح مسلم ٧٨ / ٤، سنن أبي داود ٣ / ٢١٠، رواه كذلك البخارى والترمذى والنسائي	(إنما أنا بشر، إذ أمرتكم بشئ...)	٣
٣٢	عن غدير خم - متفق عليه.	(من كنت مولاه فعلى مولاه....)	٤
٥٤	رواه مسلم	(سمعت علياً يوم الجمل...)	٥
٥٥	رواه الامام البخارى فى صحيحه عن أبى هريره فى كتاب المناقب وفى كتاب الفتن.	(ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم...)	٦
٦٢	رواه البخارى فى كتاب الفتن من صحيحه	(ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة....)	٧
٦٢	رواه مسلم	(من خلع يدا من طاعة...)	٨
٦٥	رواه البخارى وابن سعد فى الطبقات والحاكم. والامام أحمد فى المسند وابن عساكر فى تاريخ دمشق صحيح مسلم ومالك فى الموطأ أخرجه ابن وهب فى الجامع	(وإنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق...)	٩

٨٢	رواه البخارى فى صحيحه.	١٠	(إنى والله لا أعطى أحد...)
١٠١	سنن الترمذى ٤/٤٤٦، وسنن ابن ماجه ١٢٠٣/٢ والجامع الصغير للسيوطى ص: ٨٨	١١	(إن أمتى لاتجتمع على ضلاله...)
١١٢	الترمذى، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سوره: الجامع الصحيح وهو سنن الترمذى. مطبعة مصطفى البابى الحلبي الطبعة الاولى ١٩٦٢م جـ ٤ ص ٢١٤ حديث رقم ١٧١٤.	١٢	(ما رأيت أحداً أكثر مشوره...)
١١٢	أبو داود سليمان بن الأشعث بن أسحق الأزدي السجستاني: سنن أبى داود، مطبعة مصطفى البابى الحلبي، الطبعة الأولى ١٩٥٢م جـ ٢ ص ٦٢٦ البيهقي، أبو أحمد بن الحسين بن على: السنن الكبرى، طبعه مجلس دار المعارف العثمانية بحيدر أباد - الطبعة الأولى ١٣٥٢هـ جـ ١ ص ١١٢، وعن أبى مسعود فى سنن ابن ماجه طبعه عيسى البابى الحلبي بمصر ١٩٧٢م جـ ٢ ص ١٢٣٣ حديث رقم ٢٧٤٥.	١٣	(المستشار مؤتمن....)
١١٢	السيوطى، جلال الدين الجامع الصغير من حديث البشير النذير - مطبعة حجازى بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٣٥٢هـ الناشر المكتبة التجارية الكبرى بمصر جـ ٢ ص ٥٧٦ حديث رقم ٩٢٠١.	١٤	(المستشار مؤتمن....)
١١٣	ابن ماجه، أبو عبدالله محمد ابن يزيد القزوينى، سنن ابن ماجه، طبعه عيسى البابى الحلبي بمصر ١٩٧٢م جـ ٢ ص ١٢٣٣، الحديث رقم ٣٧٤٧، وأورده السيوطى فى الجامع الصغير جـ ١ ص ٥٧ رقم ٤٢٥.	١٥	(إذا استشار احدكم اخاه....)

١٦	ماتشاوړ قوم قط إلا هداهم....)	١١٣	العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل المعروف بابن حجر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٥٩م ج١٧ ص ١٠٢.
١٧	(إن امتي لن تجتمع على ضلاله....)	١١٣	السيوطي: الجامع، ج٤ ص ٢٥١.
١٨	(ماشقي قط عبده بمشوره...)	١١٣	القرطبي: الجامع لاحكام القرآن، ج٤ ص ٢٥١.
١٩	(يا رسول الله اخرجت عامدا...)	١١٣	البخاري، أبو عبدالله بن محمد بن اسماعيل بن ابراهيم صحيح البخاري طبعه دار الشعب ١٣٧٨هـ ج ٥ ص ١٦١.
٢٠	(من رأى منكم منكراً فليغيره بيده...)	١٢٢	رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري
٢١	(كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته....)	١٢٥	رواه البخاري ومسلم
٢٢	(رفع عن امتي الخطأ والنسيان....)	١٤٥	البخاري - صحيح البخاري
٢٣	(أصبت السنة وأجزأتك)	١٥٤	سنن أبوداود النسائي وسنن الدرامي
٢٤	(لو لم تفعلوا لصلح...)	١٥٤	صحيح مسلم بشرح النووي (الطبعة الحديثة) ج٥ ص ١١٦ وأنظر: ابن تيميه: الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد القاهرة مطبعة العاصمة ١٩٦٠م، صص ١٩١، ١٩٢.
٢٥	(لأنورث، ماتركناه صدقه...)	١٥٦	رواه مسلم وله طرق وروايات أخرى
٢٦	(تكون أمتي فرقتين...)	١٥٧	صحيح مسلم رقم (١٠٦٤) (١٥١) في الزكاة

٢٧	(ليس منا من دعا إلى عصبية...)	أخرجه مسلم والنسائي وأبو داود ١٦٧
٢٨	(مبايعت الله نبيا إلا في...)	أخرجه الامام أحمد في كتاب المعجم المفهرس لألفاظ الحديث تحت كلمة (منع). ١٦٧
٢٩	(لا ضرر ولا ضرار....)	رواه أحمد في المسند - الطبعة الثانية - ج ٥ ص ٣٢٧ وابن ماجه ج ٣ ص ٧٨٤ رقم ٢٣٤٠. ١٧٥
٣٠	(إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ....)	متفق عليه واللفظ للبخاري ٢/١ ١٧٦
٣١	(تركت فيكم أمرين لن تضلوا....)	سنن أبي داود - ابن ماجه - الموطأ للامام مالك. والمسند للامام أحمد بن حنبل. ١٧٧
٣٢	(لا تكتبوا عني ومن كتب غير القرآن....)	صحيح مسلم والامام أحمد وسنن الدرامي. ١٧٧

المراجع العربية

* اباطه ، ابراهيم الدسوقي، الغنام، عبدالعزيز: تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح بيروت، ١٩٧٣م.

* ابن ابي الحديد ، عز الدين أبوحامد عبد الحميد بن هبة الله المدائني: شرح نهج البلاغه، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٦٧م.

* ابن أبي الربيع ، شهاب الدين أحمد بن محمد : سلوك الممالك في تدبير الممالك ، دار الأندلس، الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

* ابن الأثير، على بن أحمد أبي الكرم: الكامل في التاريخ، بولاق سنة ١٢٧٤هـ.

* ابن العربي، أبوبكر المالكي: العواصم من القواصم ، دار الكتب السلفية بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

* ابن تيمية ، تقي الدين أبو العباس ، أحمد بن عبدالحليم بن الامام مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن أبي محمد بن عبد الله بن أبي القاسم محمد بن الخضر بن على بن عبد الله بن تيمية الحراني . منهاج السنة النبويه نقد كلام الشيعة القدرية، تحقيق أحمد رشاد سالم، مكتبة العروبة بالقاهرة طبعه ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.

- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان.

- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، حققه بشير عون، مكتبه دار البيان، دمشق ١٩٨٥م.

- درء تعارض العقل والنقل ، إعداد ودراسة محمد السيد الجليلند، اشراف ومراجعته عبدالصبور شاهين، مركز الاهرام للترجمة والنشر ، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م.

- منهاج الاعتدال.

* ابن جماعه ، بدر الدين ابي عبدالله محمد : تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام ،
مخطوطه بالمكتبة الظاهرية بدمشق.

* ابن حزم ، ابومحمد على بن محمد الظاهري الأندلسي : الفصل في الملل والأهواء
والنحل، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح ، ١٩٦٤م ، ١٣٨٤هـ.

* ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد الحضرمي : مقدمة ابن خلدون ، دار القلم ،
بيروت لبنان الطبعة الرابعة ، ١٩٨١م.

* ابن سعد ، محمد : الطبقات الكبرى ، دار التحرير القاهرة.

* ابن عابدين : حاشية ابن عابدين المطبعة المصرية ببولاق ١٢٨٦هـ،

* ابن قدامه المقدسي ، موفق الدين أبومحمد عبدالله بن أحمد : المغني . مطبعة المنار
، القاهرة ١٣٦٧هـ.

* ابن قيم الجوزيه ، ابي عبدالله محمد بن أبي بكر المزروعى الدمشقي.

- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية . دار الكتب العلمية ،

بيروت ، لبنان ١٩٥٢م.

- الموقعين.

* ابن كثير ، أبي الفداء اسماعيل عماد الدين بن عمر.

- تفسير ابن كثير.

- البداية والنهاية . مطبعة السعادة بالقاهرة ١٩٥٨م.

* ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم الانصاري لسان العرب ، طبعه مصوره من

طبعة بولاق المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ،

الدار المصرية للتأليف والترجمة.

* ابن نديم : الفهرست.

* ابن هشام ، ابي محمد عبدالملك بن هشام المعافري.

السيرة النبوية ، ضبط طه عبدالرؤوف ، مكتبه الكليات الأزهرية

طبعة ١٩٧٤م.

* أبوزهره ، محمد : الإمام زيد.

- مالك ، حياته وعصره وآراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي .
القاهرة ١٩٤٦م.

- المجتمع الإنساني في ظل الاسلام ، طبعة مجمع البحوث
الاسلامية بالأزهر ١٩٦٦م.

- ابن حزم حياته وعصره وآراؤه وفقهه ، الطبعة الثانية ١٣٧٣هـ ،
١٩٤٥م.

* أحمد بن على المصري : المصباح المنير ، الأميرية بالقاهرة ١٩٢٥م.

* اسلام ، عزمي : جون لوك ، سلسلة أعلام الفلاسفة ، دار الثقافة للطباعة والنشر
القاهرة ١٩٧٦م

* اسماعيل، يحيى : منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، دار الوفاء الطبعة
الأولى ١٩٨٦م. (رساله دكتوراه).

* أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار الكتاب العربي ١٩٦٨م.

- قوانين ، ترجمه من اليونانيه إلى الإنجليزية تايلور ونقله إلى
العربية محمد حسن ظاظا ، مطابع الهيئة المصرية العامة

* امام ، عبدالفتاح امام : توماس هوبز ، فيلسوف العقلانية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع
١٩٨٥ القاهرة.

* الاسفراييني ، أبواسحاق ابراهيم بن محمد : التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية
عن الفرقة الهالكة ، مكتبة نشر الثقافة الاسلامية القاهرة ، الطبعة
الأولى ، ١٩٤٠م.

* الأشعري ، على بن اسماعيل : مقالات الاسلاميين ، تحقيق محمد محي الدين
عبدالحميد ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٩م.

* الآمدي ، على : الإحكام في أصول الأحكام ، نشر مكتبة صبيح طبعة ١٩٦٠م القاهرة.

* الأنصاري ، عبدالحميد اسماعيل نظام الحكم في الاسلام ، دار قطري بن فحاء ، قطر ١٩٨٥م.

- الشورى وأثرها في الديمقراطية ، بيروت المكتبة العصرية الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

* الإيجي بشرح الجرجاني : المواقف ، مطبعة السعادة بمصر ، الطبعة الأولى ١٣٢٥هـ.

* الباقلاني ، الامام القاضي أبي بكر محمد بن الطيب : التمهيد في الرد على الملحده المعطله والرافدة والخوارج المعتزلة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر طبع القاهرة ١٩٤٧م.

* البخاري ، أبو عبدالله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم : صحيح البخاري ، طبعة دار الشعب ١٣٧٨هـ القاهرة.

* البدوي ، اسماعيل : اختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الاسلامية والنظم الدستورية المعاصرة ، رسالة دكتوراه ، كلية الشريعة والقانون ١٩٧٥م.

* البري ، زكريا : الحرية السياسية في الاسلام ، مقال نشر بمجلة عالم الفكر ، المجلد ١ العدد ٤.

* البغدادي ، الامام الاستاذ ابي منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي:

- أصول الدين ، مطبعة الدولة ١٩٢٨م.

- الفرق بين الفرق مطبعة المدني بالقاهرة.

* البهي، محمد: الفكر الاسلامي والمجتمع المعاصر مشكلات الحكم والتوجيه . دار التوفيق النموذجية ، مكتبة وهبه ، الطبعة الثالثة ١٩٨٢م.

الدين والدولة من توجيه القرآن الكريم ، مكتبة وهبه القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

* التركي ، عبدالله بن عبدالمحسن : أسباب اختلاف الفقهاء ، مدير جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ، مكتبة الرياض الحديثة بالرياض ١٩٧٧م

* التكريتي ، ناجي : الفلسفة السياسية عند ابن ابي الربيع ، دار الاندلس ، بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

* التفتازاني ، سعد الدين : شرح مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدين الشارح مطبعة الحاج محرم افندي السندي باسطنبول ١٣٠٥هـ.

* الجرف ، طعيمه : نظريه الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم ، مذكرات لطلبة دبلوم القانون العام بكلية الحقوق جامعة القاهرة في العام الجامعي ١٩٦٣م - ١٩٦٤م.

* الجويني ، عبدالمالك بن عبدالله بن يوسف ابن محمد بن عبدالله بن حيديه : الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاقتصاد ، طبع الجزائر ١٩٣٠م.

* الحافظ بن عبد البر : الاستيعاب.

* الحصكفي ، محمد بن علي الملقب بعلاء الدين الحصكفي الدمشقي : الدر المختار شرح تنوير الأبصار للتمرتاش مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ، الطبعة الثانية ١٩٦٦م.

* الخضري ، محمد : اتمام الوفاء في سيرة الخلفاء ، مطبعة الاستقامة بالقاهرة الطبعة الرابعة.

* الخطيب ، عبدالكريم : الخلافة والامامة ديانه وسياسه مقارنه للحكم والحكومات في الاسلام ، دار الفكر العربي ١٩٦٣م - ١٣٨٣هـ.

* النخميني ، آية الله : كتاب كشف الأسرار ، ترجمه محمد البنداري تقديم محمد الخطيب دار عمان للنشر والتوزيع ١٩٨٧م.

- الحكومة الاسلامية ، دروس فقهيه القاها الإمام الخميني على

طلاب علوم الدين تحت عنوان "ولاية الفقيه" ، إعداد وتقديم

حسن حنفي ، الطبعة الأولى ١٩٧٩م.

* الدينوري ، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة : الامامة والسياسة مطبعة النيل

بالقاهرة ١٩٠٤م.

* الدسوقي ، محمد عرفه : الشرح الكبير على مختصر سيدي خليل بن اسحق وعليه

حاشيه محمد عرفه الدسوقي وعليه تقاريرات محمد عليش طبعه

احياء دار الكتب العربية.

* الدهلوي ، ولي الدين : حجة الله البالغة ، مصر دار طباعة المنيريـه بالأزهر

١٣٥٢هـ.

* الدوري ، قحطان عبدالرحمن : الشورى بين النظرية والتطبيق ، مطبعة الأمة ببغداد ،

الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

* الرازي ، فخر الدين أبو عبدالله عمر القرشي : مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير

المطبعة البهية المصرية بالقاهرة ١٩٣٨م.

* الرحيباني ، مصطفى السيوطي : مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهي في

الجمع بين الامتناع والمنتهي ، منشورات المكتب الاسلامي

بدمشق الطبعة الأولى ١٩٦١م.

* الرصاصي ، توفيق عبدالغني : اسس العلوم السياسيـه في ضوء الشريعة الاسلامية ،

الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م ، القاهرة.

* الرمادي ، جمال الدين : الشورى دستور الحكم الاسلامي ، العدد السابع والثمانون

من سلسلة الكتب الاسلامية التي يصدرها للشئون الإسلامية.

* الرملي ، شمس الدين محمد بن أبي العباس : نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج.

* الرئيس ، محمد ضياء الدين : النظريات السياسية الاسلامية ، الطبعة السابعة
١٩٧٩م.

* الزمخشري ، ابي القاسم جار الله محمود بن عمر : الكشف عن حقائق غوامض
التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل المكتبة التجارية
١٣٥٤هـ.

* السرخسي ، محمد بن احمد بن سهل أبوبكر : شرح السيد الكبير ، دار المعارف
النظامية بحيدر أباد ، الهند الطبعة الأولى.

* السنهوري ، عبدالرزاق أحمد : فقه الخلافة وتطورها بالفرنسية ، ترجمه نادية
عبدالرزاق السنهوري ، ومراجعة وتقديم توفيق الشاوي ، الهيئة
المصرية العامة للكتاب ١٩٨٩م.

* السيوطي: تاريخ الخلفاء.

- زهر الربيعي على المجتبى.

- شرح سنن النسائي للسيوطي.

* الشرقاوي ، عبدالرحمن : على إمام المتقين ، دار غريب.

* الشنيطي ، محمد فتحي : نماذج من الفلسفة السياسية ، القاهرة ، مكتبة القاهرة
الحديثة ١٩٦١م.

* الشهرستاني ، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر أحمد.

- نهاية الاقدام ، بغداد مكتبة المشي.

- الملل والنحل ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح بمصر الطبعة

الأولى ١٣٤٧هـ.

- الشيباني ، كامل : الصلة بين التصوف والتشيع ، بغداد ١٩٦٤م.

* الطباطبائي ، السيد محمد حسين : نظرية السياسة والحكم في الاسلام ، ترجمة
وتقديم محمد مهدي الآصفي ، المكتبة الاسلامية الكبرى وقسم

الإعلام الخارجي مؤسسة البعثة - طهران . الطبعة
الثالثة ١٤٠٢هـ.

* الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير:

- تاريخ الأمم والملوك ، القاهرة ١٣٢٦هـ.

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، مطبعة مصطفى البابي
الحلي بمصر الطبعة الثانية ١٩٥٤م.

- تاريخ الرسل والملوك ، مكتبة خياط بيروت من سلسلة روائع
التراث العربي، طبعة دار المعارف بمصر ١٩٥٧م.

* الطماوي ، سليمان محمد : السلطات الثلاثة ، مطبعة جامعة عين شمس طبعة
١٩٨٦م.

* العربي ، محمد عبدالله : نظام الحكم في الاسلام ، دار الفكر ، بيروت.

* العسقلاني ، الحافظ شهاب الدين ابي الفضل المعروف بابن حجر:

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري . مكتبة مصطفى البابي
الحلي بمصر ١٩٥٩م.

* العقاد ، عباس محمود : معاوية بن ابي سفيان ، طبعة دار الهلال.

* الغزالي ، ابو حامد محمد بن محمد بن محمد:

- المنقذ من الضلال.

- إحياء علوم الدين ، المطبعة العامرة الشرفية بمصر ١٣٢٦هـ.

- الاقتصاد في الاعتقاد ، طبع بمصر القاهرة ١٣٢٠هـ.

- فضائح الباطنية ، حققه عبدالرحمن بدوي ، وزارة الثقافة

والارشاد القومي ، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٤م.

* الغزالي محمد : دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين ، دار الأنصار.

* الفارابي ، ابو النصر محمد:

- إحصاء العلوم حققه وقدمه الدكتور عثمان أمين القاهرة
١٩٤٦م.

- آراء أهل المدينة الفاضلة تصحيح عبد الوصيف محمد الكردي
مطبعة حجازي ، الطبعة الثانية ١٩٤٨م.

- فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، مقدمة وتصحيح وشرح
علي عبدالواحد وافي ، لجنة البيان العربي الطبعة الثانية ١٩٦١م.

* الفراء ، أبي يعلي محمد بن الحسين : الأحكام السلطانية ، صححه وعلق عليه
المرحوم محمد حامد الفقي ، دار الكتب العلمية ، بيروت
١٩٨٣م.

* القاسمي ، ظافر : نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي ، دار النفائس بيروت
، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

* القاضي ، عبد الجبار أبو الحسن عبد الجبا الأسد آبادي :
- شرح الأصول الخمسة.

- المغني في أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق محمود سليمان دنيا
مراجعة طه حسين ، طبعه القاهرة ١٩٦٦م.

* القرضاوي ، يوسف : الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والفرق المذموم ،
كتاب منشور على حلقات بجريدة الشرق الأوسط. الحلقة ١٤
العدد (٤١٥٠) ٩/٤/١٩٩٠م ص ١٤.

* القرطبي ، أبو عبدالله محمد بن أحمد : الجامع لاحكام القرآن ، مطبعة دار الكتب
المصرية الطبعة الثانية ١٩٦٥.

* القلقشندي ، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن علي :

- مآثر الانافة في معالم الخلافه ، الكويت ، وزارة الارشاد
١٩٦٤م.

- صبح الأعشى في صناعة الانشاء ، طبعة دار الكتب المصرية.
- * الكمالان ، كمال بن أبي شريف : المسامرة ، في شرح المسامرة لكمال ابن همام
 مطبعة السعادة بمصر ١٣٤٧هـ.
- * الكمال بن الهمام : المسامير - مطبعة السعادة بمصر ١٣٤٧هـ.
- * الماوردي ، أبي الحسن على بن محمد بن حبيب البصري البغدادي:
 - الأحكام السلطانية ، مكتبة الخافجي
 - تسهيل النظر وتعجيل الظفر في اخلاق الملك وسياسة الملك ،
 تحقيق ودراسة رضوان السيد ، دار العلوم العربية ، بيروت .
 لبنان ١٩٨٧م.
- * المسعودي ، على بن الحسين : مروج الذهب ، مطبعة السعادة القاهرة ١٩٨٥م.
- * المطيعي ، محمد بخيت : حقيقه الاسلام وأصول الحكم ، المطبعة السلفية بالقاهرة
 ١٣٤٤هـ
- * المودودي ، أبو الأعلى:
 - نظرية الاسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور مراجعة :
 محمد عاصم الحداد ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٦٩م
 مجموعة رسائل المودودي ، ترجمه : جليل حسن الاصلاحى .
 - الخلافة والملك ، ترجمة أحمد ادريس ، دار القلم ، الكويت ،
 ١٩٧٨م.
- الحكومة الاسلامية ، المختار الاسلامي للطبع والنشر . القاهرة
 ، الطبعة الثانية ١٩٨٠م.
- * النجار ، حسين فوزي : الاسلام والدولة العصرية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب
 القاهرة ١٩٨٧م.

* النشار ، على سامي :نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، دار المعارف ، الطبعة السابعة ١٩٧٧م.

* النوي ، أبي زكريا : منهاج وشرحه مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج لمحمد الشربيني الخطيب ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة ١٩٣٨م.

* اندريه كريسون : اسبينوزا ، ترجمه تيسير شيخ الأرض ، دار الأنوار ، بيروت الطبعة الأولى ١٩٦٦م.

* أيّش ، يوسف : نصوص في الفكر السياسي ، دار الطليعة بيروت الطبعة الأولى ١٩٦٦م.

* باركر ، ارنست : النظرية السياسية عند اليونان ، ترجمه : لويس اسكندر مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٦م.

* باول ، جون : الفكر السياسي الغربي ، ترجمه : محمد رشاد خميس ، مراجعه : راشد البراوي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ١٩٨٥م.

* باومر ، فرانكلين .ل : الفكر الأوروبي الحديث ، ترجمه أحمد حمدي محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة.

* بدوي ، ثروت : أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب الساسيه الكبرى ، دار النهضة العربية ١٩٦٧م.

* بدوي ، عبدالرحمن : امانويل كنت ، فلسفة القانون والسياسه ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٩م.

* بريلو ، مارسيل : علم السياسة ، ترجمة محمد برجايوي ، منشورات عويدات ، بيروت باريس ، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م.

* بسيوني ، صلاح الدين : الفكر السياسي عند الماوردي ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٣م.

- * جارودي ، روجيه : ما يعد به الاسلام ، ترجمة قصي أناسي ، ميشيل واكيم ، دار الوثبة ، دمشق، الطبعة الثانية ١٩٨٣م.
- * جان جاك روسو : العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق الاسلامية ، ترجمة : عادل زعير، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية (آلأونسكو) دار المعارف بمصر ١٩٥٤م.
- * جريشه، علي : مصادر الشريعة الاسلامية.
- * جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ، ترجمه محمد يوسف موسى ، دار الكتاب المصري القاهرة ١٩٤٦م.
- * حجاب ، محمد فريد : الفلسفه السياسية عند اخوان الصفا ، مقدمه للدكتور عز الدين فوده. جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية . القاهرة ١٩٧٦م.
- * حسن ، حسن ابراهيم : تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة التاسعة ١٩٧٧م.
- * حقي ، ممدوح : مقدمه كتاب ابن حزم ، حجة الوداع ، طبعة دمشق.
- * حلمي ، محمود ، نظام الحكم الاسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة ، طبعة دار الفكر العربي. الطبعة الثانية ١٩٧٣م.
- * حلمي ، مصطفى : نظام الخلافة في الفكر الاسلامي.
- * نخالد محمد نخالد : الدوله في الاسلام ، القاهرة ، دار ثابت ، الطبعة الأولى ١٩٨١م.
- * نخلاف ، عبدالوهاب : السياسه الشرعيه أو نظام الدوله الاسلاميه في الشئون الدستوريه والخارجيه والمالية ، طبعه دار الانصار بمصر ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

- السلطات الثلاث في الاسلام . مقال نشر مجلة القانون

والاقتصاد السنة ٦ ، العدد ٤ ، صدر في ابريل ١٩٣٦م.

- خلاصة تاريخ التشريع الاسلامي ، طبع الدار الكويتيه - الكويت.

- علم أصول الفقه ، مكتبة الدعوة الاسلاميه ، الطبعة الثانية لدار القلم القاهرة.

* خلف الله ، محمد أحمد : القرآن والدولة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت ١٩٨١م.

* خليفه ، عبدالرحمن : مقالات سياسيه ، دار المعرفه الجامعيه ، الاسكندريه ١٩٨٥م.

* ديورانت ، ول : قصة الحضارة (عصور الايمان) ، ترجمة محمد بدران ١٩٧٥م.

* ربيع ، حامد : سلوك المالك في تدبير الممالك ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٨٠م.

* رشيد رضا : - الخلافة أو الامامة العظمي . مطبعة المنار ١٣٤١هـ.

- تفسير القرآن الحكيم المسمى : تفسير المنار ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣.

* زقزوق ، محمود حمدي : جريده الأهرام عدد الجمعة ١٩٩٢/٨/٤١م ، حوار بعنوان بدأت حضاره الغرب الحديثه من قاعدة ابن رشد.

* رورنتال م. : الموسوعة الفلسفية ، ترجمة : سمير كرم : دار الطليعه للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

* سباين ، جورج : - تطور الفكر السياسي ، ترجمه الدكتور : راشد البراوي ، دار المعارف بمصر.

- تطور الفكر السياسي ، ترجمه حسن جلال العروسي ، مراجعه وتقديم محمد فتح الله الخطيب القاهرة ١٩٦٤م.

- تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثالث ، ترجمه راشد البراوي
(دارالمعارف ١٩٧١م).

* سبينوزا : رساله اللاهوت والسياسة ، ترجمه : حسن حنفي ، مراجعة :فؤاد زكريا
، الهيئة المصرية للتأليف والنشر ١٩٧١م.

* سعفران ، حسن شحاته : منتسكيو ، مكتبة نهضة مصر بالقجالة ، سلسلة قادة الفكر
في الشرق والغرب (بدون تاريخ).

* شلتوت، محمود: - من توجيهات الاسلام ١٣٨٩-١٩٥٩م، من مطبوعات
الاداره للثقافة الاسلاميه بالأزهر.

- الاسلام عقيدته وشريعه ، دار الشروق بالقاهرة الطبعة الثالثة
١٩٨٥م.

* صبحي ، أحمد محمود : الزيديه ، الزهراء للاعلام العربي ، الطبعة الثانية ١٩٤٨م.
* طه حسين : من تاريخ الأدب العربي : المجلد الأول .العصر الجاهلي والعصر
الاسلامي دار العلم للملايين ، الطبعة الثانية ١٩٧٥م.

* ظهير ، احسان الهي : الشيعة والتشيع فرق وتاريخ ، الناشر : اداره ترجمان السنه
باكستان، الطبعة الثالثة ١٩٨٤م.

* عبدالجبار ، أحمد الهمزاني : تثبيت دلائل النبوه ، تحقيق : عبدالكريم عثمان ، دار
العربية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٥٦م.

* عبدالجواد ، أحمد فؤاد : الاتجاه الانساني في تفسير الحقيقه عند ف، ك، س ،
شيللر رساله ماجستير ، قسم الفلسفة ، جامعة القاهرة ١٩٨٤م.

* عبدالخالق ، عبدالرحمن : الشورى في ظل نظام الحكم الاسلامي ، الكويت ، دار
السلفيه، ١٩٧٥م.

* عبدالرازق ، علي : الاسلام وأصول الحكم، نقد وتعليق ممدوح حقي ، دار
مكتبه الحياه، بيروت.

* عبدالكريم ، فتحي : الدولة والسيادة في الفقه الاسلامي ، مكتبه وهبة الطبعة الثالثة ١٩٨٤م.

* عبده ، محمد : الاسلام والنصرانية ، مطبعة دار المنار ، الطبعة الثامنة ١٣٧٣هـ.
* عفيفي ، محمد الصادق : المجتمع الاسلامي وأصول الحكم ، القاهرة ، دار الاعتصام ١٩٨٠م.

* على ، الوردي : وعاظ السلاطين.
* علي ، عبدالحلil محمود : مبدأ المشروعية في النظام الاسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة ، عالم الكتب ، الطبعة لأولى ١٩٨٤م. القاهرة.

* عماره ، محمد : الاسلام والسلطة الدينية ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧م.
* عوده ، عبدالقادر : الاسلام وأوضاعنا السياسي . مطبعة دار الكتاب العربي ١٩٥١م.
- التشريع الجنائي الاسلامي مقارنا بالقانون الوضعي ، دار التراث للطبع والنشر الطبعة الثالثة.

* عيسى ، عبدالحلil : مالا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين ، دار القلم ، القاهرة.
* فلهوزن ، يوليوس : الخوارج والشيعة ، مقدمة الدكتور عبدالرحمن بدوي . وكالة المطبوعات بالكويت الطبعة الثالثة ١٩٧٨م.
- تاريخ الدولة العربية ، نقله من الألمانية إلى العربية الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريده.

- أحزاب المعارضه السياسيه الدينيه في صدر الاسلام.
* فهمي ، مصطفى أبوزيد : النظرية العامه للدولة ، منشأة المعارف بالأسكندرية ، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.

* قاسم ، عبدالستار : الفلسفه السياسيه التقليديه (افلاطون وأرسطو) ، عمان المطبعة الأردنية ١٩٧٩م.

- * قطب ، سيد : في ظلال القرآن ، دار الشروق ، بيروت ١٩٦١م.
- * قطب ، محمد : جاهلية القرن العشرين ، دار الشروق ، ١٤٠٢هـ ، ١٩٨٢م.
- * كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٩٥٧م.
- * لايبير ، جان وليم : السلطة السياسية ، منشورات عويدات ، بيروت باريس ، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م.
- * متولي ، عبد الحميد : القانون الدستوري والأنظمة السياسية ، منشأة المعارف الطبعة السادسة ١٩٧٦م.
- مبادئ نظام الحكم في الاسلام . دار المعارف القاهرة الطبعة ١٩٦٦م.
- * محمود ، زكي نجيب : تجديد الفكر العربي ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الخامسة ١٩٧٨م.
- الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨٢م.
- رؤية اسلامية ، دار الشروق ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.
- * محمود ، عبد الحليم : التفكير الفلسفي في الاسلام ، دار المعارف ١٩٨٤م.
- السنة في مكانتها وتاريخها ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦م.
- * محمود ، عبد القادر : الفكر الاسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الثانية ١٩٨٦م.
- * محمود ، فوقيه حسين : مقالات في أصالة المفكر المسلم ، دار الفكر العربي ، القاهرة الطبعة الثانية ١٩٨٨م.
- * مذكور ، ابراهيم : في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ، دار المعارف القاهرة ١٩٨٣م.

* مسلم ، الامام أبي الحسن مسلم بن الحجاج النيسابوري : كتاب الإمارة من صحيحه تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي طبعة أولى ١٣٧٥هـ ، ١٩٥٥م.

* مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ، دار المعارف ، الطبعة الثالثة ١٩٨٦م.

* معجم ألفاظ القرآن : إعداد مجمع اللغة العربية ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، الطبعة الثانية ١٩٧٠م . (مجلد أول).

* موسى ، محمد يوسف : نظام الحكم في الاسلام ، دار الكاتب العربي الطبعة الثانية ١٩٦٣م القاهرة.

* نصيف ، عيدالله عمر - الفاروقي ، اسماعيل راجي : العلوم الطبيعية والاجتماعية وجهة النظر الاسلامية . ترجمة عبدالحميد الخريبي ، الناشر جامعة الملك عبدالعزيز وشركة عكاظ بجده ، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

* هريدي ، أحمد : نظام الحكم في الاسلام ، محاضرات لطلبة الدراسات العليا لدبلوم الشريعة ، كلية الحقوق جامعة القاهرة ١٩٦٨م.

* هويدي ، فهمي : - القرآن والسلطان ، دار الشروق الطبعة الأولى ١٤٠١هـ - ، ١٩٨١م . الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ ، ١٩٨٢م.

- التدوين المنقوص ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ ، ١٩٨١م . والطبعة الثانية ١٤٠٢هـ ، ١٩٨٢م.

* هيكل ، محمد حسين : الحكومة الاسلامية ، دار المعارف القاهرة ١٩٧٩م.

* وزارة الارشاد الاسلامي ، دائرة التخطيط والتنسيق للإعلام الخارجي : المذهب السياسي في الاسلام ، بمناسبة يوم الجمهورية الاسلامية الطبعة الأولى بطهران ١٤٠٥هـ.

* وصفي ، مصطفى كمال : مصنفه النظم الاسلامية القاهرة مكتبة وهبه ١٩٧٧م.

المراجع الأجنبية

- * Ameer Ali, Sayed: Ashort History of the saracens, London,1954.
- * Arnold,Thomas :The caliphate, Oxford University Press,1924.
- * Bendix, Reinhard Max Weber : an intellectual portruit, New York(Ranb.Co),1962.
- * Development of Muslim Theolagy jurisprudence and canstitutional Theory (New York) 1903.
- * Duguit : souverainete' et Liberte , Paris, 1922.
- * Dunlop, D,M: Al.Farabi, Fusul Almadani, cambridge 1961.
- * Encyclopaedia of social sciences.
- * Fitzgerald, Dr.v: Muhummedan Low.ch.
- * Gert, Bernard : Thomas Habbes's Decive. Ed.with an introduction by B.Gert, Hamanities press.U.S.A, 1979.
- * Gibb, H.A.R : Muhammedan , 1949.
- * Hobbes, Thomas of malmesbary : the English Works, collectd and Edited by sir william Moles worth. London. second. Reprint, 1966.
- * Hobbes, Thomas Leviathan, An introduction by J.plamenatz, Fontana Edition 1978.
- * Hoffding, Harold: History of Modern. philosophy. by B.E. Meyer Macmillan, 1920.
- * Ibanez, Felix Marri : Tales of philosophy, clarkson, New York, 1967.
- * Laslett, peter : social contract, art in the Encyclopadia of philosophy.

- * Lawrence, T.E. : seven pillars of wisdom, 1937.
- * Locke, John : An Essay concerning the true, original, extent and end of civil government in political philosophy. Cambridge edition, New York, 1954.
- * Macpherson, C.B. : The political Theory of possessive Individualism, Hobbes to Locke, Oxford, University press, 1979 .
- * Mintz, Samuel : The Hunting of Leviathan. seventeenth century Reactions To the materialism and Moral philosophy of Thomas. Hobbes . Cambridge University press, 1962.
- * Nallino, C.A: Cited by Sir T. Annold in his book "The Caliphate".
- * Oakeshott, Michael : Hobbes on civil Association Berkeley and Los Angeles University of California press, 1975.
- * Paul Janet et Gabriel Seailles : Histoire de la philosophie, Les problèmes et Les écoles Quatorzième édition, Paris, 1928.
- * Plamenatz, John: Man and society, Longman paper book 1979.
- * Rousseau, Jean-Jacques : The social contract.
- * Shils, Edward: Charisma, order and status American sociological Review, xxx.No(April, 1965).
- * Sterling, D. Lamprecht : Locke, selections.
- * Strauss, Leo : The political philosophy of Thomas Hobbes, its Basis and its Genesis, Trans by Elsa.
- * The Encyclopaedia of Islam.
- * Turner, Bryan : Weber and Islam: a critical study. London and Boston: Routledge and Kegan Paul Ltd 1974.

- * Weber, Max, The Theory of social and Economic organisation
trans.,A.M. Henderson and Talcott
Parsons, New York, The Macmillan Co., 1947.
- * Willner, Ann Ruth: The Rise and Role of charismatic Leader
ship, the Annals, March, 1965.

فهرس الموضوعات

رقم الصفحة	
١١	المقدمة
٦٠-١٥	الفصل الأول:
١٧	البيعه
١٨	* البيعه لغويا (فيلولوجيا)
١٩	* صفة البيعه وصيغتها
٢٤	* فهل صفق اليد إذن شرط لإتمام البيعة ؟
٢٥	* نشأة بيعة الرسول، ومعناها :
٣٣	* الشورى هي طريق أهل السنة
٣٣	* بيعة الصديق
٤١	* بيعة الراشدين
٦٠	* مابعد الراشدين
٦٠	* من الاستخلاف إلى التوريث
١٤٨-٧١	الفصل الثاني:
٧٣	* أهم المبادئ التي أفرزتها التجارب السياسية في مجال البيعة
٧٣	* المراحل التي تمر بها البيعه.
٧٣	* مرحلة الاختيار والترشيح.
٧٤	* آثار الصورة الأولى.
٨٢	* آثار الصورة الثانية.
٨٧	* نشأة البيعة.
٩٠	* اختيار المرشح وتقديمه.
٩٤	* مرحلة البيعه الصغرى أو الخاصة.
٩٦	* أهل الحل والعقد.
١٠٣	* مرحلة البيعة العامة أو الكبرى.
١٠٨	* الشورى هي أساس البيعة.
١١٤	* أهل الشورى.
١٢١	* الحرية هي أهم سمات شورى البيعه.
١٢٥	* الشعب هو صاحب الرئاسة العامة.
١٣٢	* روسو وفكره السياده

١٣٣	* رفض الاكراه على أي من طرفي البيعه.....
١٤٠	* توفر شروط معينه في الناخبين والمرشحين.....
١٤٤	* الشروط الواجب توفرها لصحة عقد البيعه.....
١٤٤	* مكان البيعة.....
١٩٦-١٤٩	الفصل الثالث:
١٥١	* أهل السنة ونشأة الفرق.....
١٥٢	* موقف الاسلام في الخلاف.....
١٥٦	* الخلاف السياسي.....
١٥٩	* أسباب الخلاف.....
١٦٤	* الخلاف المذموم.....
١٧٠	* نتائج الخلاف.....
١٧١	* الأسلوب القرآني في حل الخلاف المحمود.....
١٧٥	* ماهية السنة.....
١٧٩	* التشريع العام للسنة.....
١٨١	* من هم أهل السنة.....
١٩٢	* أهل السنة بين الجماعة والاجماع.....
٢٨٧-١٩٧	الفصل الرابع:
١٩٩	* العقد الاجتماعي في الفكر السياسي الغربي.....
٢٠٩	* بدايات الفكر السياسي . ما بين الخلفيه البدائيه وحضارات الشرق القديم.....
٢١٣	* فكر المدينه "الدولة" الاغريقيه.....
٢١٥	* النظريات الاثنيه في العدالة.....
٢١٦	* النظرية الوضعيه في العدالة : (التعاقدية).....
٢١٨	* نظرية المثل ومفهوم العدالة.....
٢٢٤	* أسباب فشل دولة المدينه.....
٢٢٥	* استمرار النزعة التعاقدية في الفكر الهليني.....
٢٢٧	* ملامح الفكر السياسي للامبراطورية الرومانيه.....
٢٢٧	* شيشرون Cicero والتعاقدية.....
٢٢٩	* المسيحيه والفكر التعاقدية.....
٢٣٥	* تأثير الاصلاح الديني وتأثره بفكرة العقد.....
٢٣٦	* نشأة المفهوم الحديث للدولة أو السلطة السياسية.....
٢٤١	* توماس هوبز Thomas Hobbes.....

٢٤٥ تأسيس الدولة وحالة الطبيعة State of Nature
٢٥١ العقد هو أساس تكوين الدولة
٢٥٤ الشكل عند هوبز
٢٥٥ أطراف العقد عند هوبز
٢٥٦ ماالذي قدمه هوبز ؟
٢٥٨ جون لوك John Locke
٢٥٩ الفكر التعاقدي وتكوين الدولة عند لوك
٢٦٣ شكل العقد وأطرافه عند لوك
٢٦٥ حق المعارضه وتقسيم السلطات وقصلها
٢٦٨ التسامح والتربية والحرية الشخصية
٢٦٩ ماالذي قدمه لوك ؟
٢٧٢ جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau
٢٧٤ بداية الفكر التعاقدي وتطوره عند روسو
٢٧٥ التحول من الحالة الطبيعية
٢٧٦ نشأة العقد وفكره الإرادة العامة
٢٧٨ الملكية الخاصة عند روسو
٢٧٩ السلطة والسيادة Authority and Sovereignty :
٢٨٢ الحكومة عند روسو
٢٨٥ ماالذي قدمه روسو ؟
٣٤٩-٢٨٩ الفصل الخامس :
٢٩١ البيعة والعقد
٢٩١ النظرة الاسلامية للطبيعة والبشرية
٢٩٤ نشأة المشكلة السياسية
٢٩٧ نشأة فكرة الدولة
٣٠٠ الدولة : اصطلاحا ونشأة
٣٠١ المفهوم الشيعي
٣٠٤ مرحلة مابعد المعصوم (الغيبية)
٣٠٥ المفهوم السني
٣٠٨ الشروط التي يجب توافرها في الناخبين
٣٠٩ الشروط الواجب توافرها في المرشحين للرئاسة (الخلافة)
٣١٥ نشأة المشكلة السياسية في النموذج الغربي الحديث

٣١٦	* نشأة الدولة العصرية.....
٣٢٠	* ماهية العقد
٣٢٣	* أفكار حول النظرية التعاقدية.....
٣٢٣	* توماس هوبز.....
٣٢٥	* جون لوك.....
٣٢٥	* جان جاك روسو.....
٣٢٩	* رأي الفيلسوف كنت في العقد الاجتماعي.....
	* السيادة 'Souverainete' في المفهوم التعاقدي والنظرة الاسلامية في سلطة
٣٣١	الدولة.....
٣٣٣	* بودان
٣٣٤	* هوبز
٣٣٥	* روسو.....
٣٣٦	* تحليل المفهوم الغربي للسيادة
٣٣٨	* النظرة الاسلامية في سلطه الدوله.....
٣٤١	* الارادة الحرة أساس المجتمع الاسلامي.....
٣٤٢	* وجوب الشورى في الإسلام.....
٣٤٣	* ممارسة الحكم تقوم على العدل.....
٣٤٤	* الاهتمام بمشاكل الجماعة وتأكيد المسؤوليات الفردية.....
٣٤٤	* نبذ الاسلام للطبقية.....
٣٤٤	* الاسلام يضاعف العقاب للحاكم ان مال مع طبيعته الانسانية.....
٣٤٤	* الحكومة الاسلامية انسانية وليست إلهية.....
٣٤٥	* كلام الله يحسم الخلاف المذموم.....
٣٤٥	* السلطه العامه عند مفكري أهل السنة.....
٣٤٧	* البيعه في الفكر السياسي الاسلامي والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الغربي
٣٥١	* خاتمه
٣٥٧	* فهرس الآيات القرآنية.....
٣٥٩	* فهرس الأحاديث النبوية.....
٣٦٣	* المراجع العربية.....
٣٨١	* المراجع الأجنبية.....
٣٨٥	* فهرس الموضوعات

هذا الكتاب

- يبين أن وسائل إسناد الحكم ، على مر العصور ، هي المعيار الدقيق فى تمييز النظم السياسية، وتداول الفكر حول مفهوم العدالة.
- ويتناول البيعه بوصفها وسيلة إسناد السلطة العامة فى الفكر السياسى الاسلامى، ومساحات الحرية التى صاحبت شورى البيعة.
- لقد راق للغرب أن يهمل هذا الفكر الاسلامى، ويسقطه متعمداً من سياق الفكر الانسانى.
- فلقد مارس الاسلام السنن التجربة السياسية على مدار قرون طويلة، بماله وما عليه، ولا بد من دراسة هذه التجربة، وتراكماتها، والتعرف على الآثار السلبية التى أفرزت هذا الوضع المتردى الذى تمر به الأمة الاسلامية.
- ثم يربط الفكر التعاقدى الغربى بمنابعه الرئيسية الكامنة فى الطبيعة البشرية ويناقش أفكار فلاسفة العقد خاصة توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو.
- وتوضح المقارنات بين البيعة والعقد مدى أهمية الأسس الاسلامية للحكم وتميزها وإحكامها بالقياس إلى الأسس الغربية.